

















52  
JAN 9 1922

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

REVUE  
DE  
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DÜSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT,  
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE  
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH,  
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

4-67

100  
TOME LXXXIV N<sup>os</sup> 4-5. — JUILLET-OCTOBRE.



PARIS  
ÉDITIONS ERNEST LEROUX  
28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

---

1921



## SOMMAIRE

- F. MACLER. D'une « Légende dorée » de l'Arménie.  
E. VASSEL. Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage.  
W. DEONNA. La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du monde (*fin*).  
CLERMONT-GANNEAU. Notes d'épigraphie syrienne.

## REVUE DES LIVRES

### I. — Analyses et comptes rendus.

- 1° A. HOLLARD. L'apothéose de Jésus (*Ch. Guignebert*).
- 2° RENDEL HARRIS. Testimonies. II. (*Ch. G.*).
- 3° P. ALFARIC. Les Écritures manichéennes (*Eug. de Faye*).
- 4° P. MARTY. Études sur l'Islam au Sénégal. II (*R. Basset*).
- 5° M. BODIN. La Zaoula de Tamegrout (*R. Basset*).
- 6° E. LAOUST. Mots et choses berbères (*Henri Basset*).
- 7° A. FARGES. Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques (*A. Houtin*).

### II. — Notices bibliographiques.

CH. CORBIÈRE. Le christianisme et la fin de la philosophie antique. — J. TIXERONT. Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes. — E. JACQUIER. Études de critique et de philologie du Nouveau Testament. — RENDEL HARRIS. The Origin of the Doctrine of the Trinity. — A. J. WENSINCK. The Ocean in the literature of the western Semites. — GAUDEFROY-DEMOBYNES. Les institutions musulmanes. — E. LÉVI-PROVENÇAL. Notes d'hagiographie marocaine. — CH. ANDLER. La jeunesse de Nietzsche.

## CHRONIQUE

Publications diverses. — Société Ernest Renan : Communication de M. H. CORDIER : *La Correspondance entre Renan et Maspero*. — Communication de M. G. CONTENAU : *Les fouilles à Sidon depuis Renan*.

---

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement annuel :	Paris . . . . .	45 fr. »
— — — — —	Départements . . . . .	47 fr. »
— — — — —	Etranger . . . . .	50 fr. »
Un numéro pris au Bureau . . . . .		10 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la Direction de la Revue de l'Histoire des Religions, aux Editions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI).

---

### Avis à MM. les Abonnés

Passé le délai de 3 mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

**REVUE**  
**DE**  
**L'HISTOIRE DES RELIGIONS**  
**TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME**

---

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER

---



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

UNIV. OF  
CALIFORNIA

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

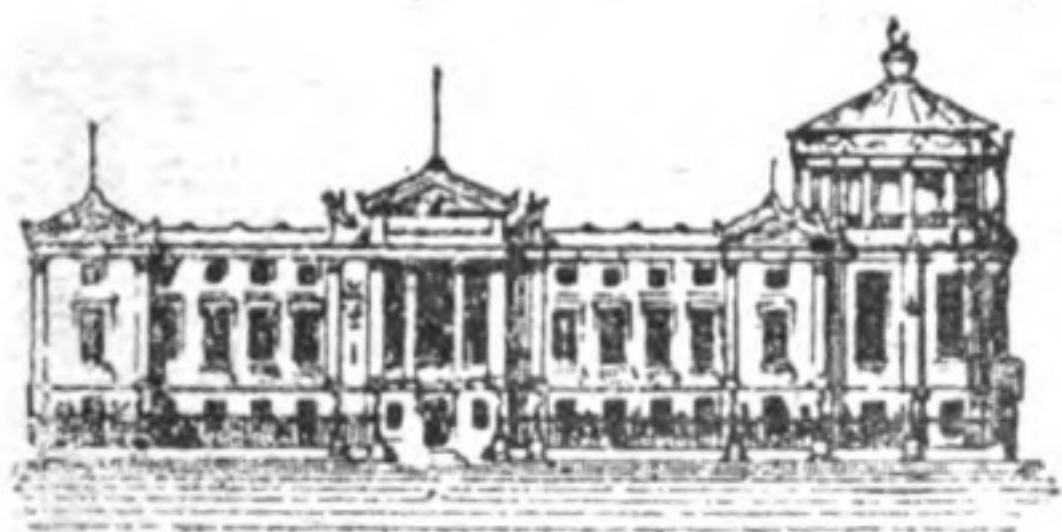
AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT,  
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE  
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH,  
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

---

QUARANTE-DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LÉROUX

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

1921

TO THE  
LIBRARY OF THE  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LIBRARY OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA  
LIBRARY OF THE  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LIBRARY OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

LIBRARY OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

## D'UNE « LÉGENDE DORÉE » DE L'ARMÉNIE <sup>(1)</sup>

MESDAMES, MESSIEURS,

Il n'est personne parmi vous qui n'ait, une fois dans sa vie, fait connaissance avec la *Légende dorée* du bienheureux Jacques de Voragine. Si l'imagination y côtoie de fort près l'histoire, si, dans bien des cas, la fable y tient lieu du document authentique, on ne disconviendra pas que la *Légende dorée* n'en est pas moins une des œuvres du moyen âge latin qui a été le plus répandue et dont l'étude est le plus profitable pour interpréter l'imagerie et la symbolique des monuments du moyen âge.

La *Légende dorée*, comme la plupart des recueils de vies de saints et de martyrs, s'est ouverte à tous les pays, et l'on y rencontre des Latins et des Grecs, à côté de représentants des églises orientales.

Chaque église du moyen âge fait, à côté de ses saints nationaux, la part très large aux saints et aux martyrs des autres églises et le départ est souvent fort malaisé à établir entre ceux qui appartiennent en propre au martyrologe d'une communauté chrétienne et ceux qu'elle emprunte à ses voisines.

C'est particulièrement le cas pour l'église d'Arménie, dont le martyrologe est d'une richesse extraordinaire. Il suffit de parcourir les *vkayabnouthuunq srbots*<sup>2</sup>, notamment les *hays-mawourq*<sup>3</sup>, les *tónakan*<sup>4</sup> et certains exemplaires du *tónapat-*

1) Communication faite à la *Société des Etudes arméniennes*, séance du 24 juin 1921.

2) « Martyrologes des saints ».

3) « En ces jours-là », ménologe, vie de saints, légende.

4) « Jour férié », homiliaire, martyrologe.



*djar*<sup>1</sup> et du *djarentir*<sup>2</sup>, pour se rendre un compte exact de l'abondance et de la richesse de la littérature hagiographique arménienne. Il est vrai que la très grande majorité de ces récits légendaires ne relève pas du domaine strictement arménien. Ce sont avant tout des emprunts, faits par voie d'imitation ou de traduction, aux recueils analogues grecs, latins ou syriaques; les hagiographes arméniens n'ont pas craint, pour enrichir leurs recueils, de puiser à d'autres sources, moins importantes.

Mais la littérature arménienne, elle aussi, a produit des *actes de martyrs* et des *vies de saints* nationaux. Ces récits sont intercalés parmi ceux provenant des autres littératures et, lorsque l'on parcourt un manuscrit de contenu hagiographique, rien, au premier abord, ne permet de discerner s'il s'agit d'une vie de saint vraiment arménien, ou de quelque saint étranger.

Il pourrait être intéressant d'essayer de dégager, dans ces recueils, ce qui est spécifiquement arménien<sup>3</sup>. Sans prétendre faire œuvre complète et définitive, on réunirait ainsi les éléments d'une *Légende dorée* arménienne, où, sans traduire intégralement les textes, on signalerait et on analyserait les plus intéressants.

Un projet de classification, suivant le temps, facilitera l'exposition. Il ne s'agit pas, cela va sans dire, d'une classification rigoureuse, mais bien plutôt d'une disposition chronologique où l'on rangera les vies de saints et les actes de martyrs arméniens d'après la date à laquelle l'histoire ou la légende prétend reporter l'événement.

Ce principe chronologique une fois admis, on proposera la division suivante.

Une première rubrique, que l'on dénommera *ère apostolique*, réunira les vies de saints et les actes de martyrs relatant des

1) Explication des fêtes de l'Eglise.

2) « Choix de discours ».

3) M<sup>sr</sup> Ormanian (*l'Eglise arménienne...* Paris, 1910, p. 7) a donné quelques indications relatives aux martyrs arméniens de l'ère apostolique.

événements survenus au cours des deux premiers siècles de l'ère dite chrétienne.

Une deuxième catégorie, la plus importante, comprendra le groupe de saints appartenant à la période de la *conversion officielle* de l'Arménie au christianisme; elle prendra à la fin du III<sup>e</sup> siècle, comprendra tout le IV<sup>e</sup> et se terminera en relatant certains événements de la vie du peuple arménien, que la tradition place au V<sup>e</sup> siècle.

Enfin, la troisième et dernière subdivision exposera la littérature hagiographique qui commence tout de suite après l'époque de la conversion officielle, se poursuit à travers tout le moyen âge, pour prendre fin au XVII<sup>e</sup> siècle, avec les actes officiels de martyrs, consignés par Araqué de Tauris, vers 1660.

\* \* \*

I. *Avant la conversion officielle. Ère apostolique*<sup>1</sup>. — A tout seigneur, tout honneur : C'est par un roi que s'ouvre la liste des saints de l'ère apostolique. Abgar, de la dynastie arsacide, régnait à la fois sur les Arméniens et sur les Syriens<sup>2</sup>. Il résidait à Nisibe ou Medzbin l'année qui précéda la naissance du Christ. Cette résidence ne lui plaisant plus, il élit domicile à Edesse, qu'il restaure et embellit, la rendant digne des hautes

1) Je crois utile de reproduire la notice que M<sup>sr</sup> Ormanian a consacrée (*L'église arménienne...*, p. 7) aux martyrs arméniens de cette époque : « L'église arménienne contient dans son martyrologe la commémoration de plusieurs martyrs arméniens de l'ère apostolique. On y relève les noms de sainte Sandouhte, issue de sang royal; de sainte Zarmandouhte, dame noble; des satrapes comme saint Samuel et saint Israël; des mille Arméniens martyrisés en même temps que l'apôtre saint Thadée; de sainte Ogoubie, princesse royale et de saint Téréntius, militaire, martyrisés avec l'apôtre saint Barthélemy, et des saintes vierges Mariam de Houssik, Anna d'Ormisdat et Martha de Makovtir, disciples de saint Barthélemy. Le calendrier ecclésiastique contient les fêtes de saint Oski (Chryssos) et de ses quatre compagnons, de saint Soukias et de ses dix-huit compagnons, martyrisés au commencement du deuxième. Le martyrologe latin commémore saint Acace avec dix mille miliciens martyrisés à Ararat, en Arménie, sous le règne d'Adrien ».

2) Texte arménien dans *Dzighik varouts srbots* (Venise, 1800), p. 7.



destinées auxquelles elle allait être appelée. Homme sage et de bonnes mœurs, Abgar entend parler des miracles opérés par le Nazaréthien; il croit sans peine à sa vocation divine et il échange avec lui une correspondance que la littérature apocryphe nous a conservée. Bien mieux, Jésus ne pouvant se rendre à une invitation d'Abgar, lui envoie son image imprimée sur une serviette. Abgar n'hésite plus à accepter la nouvelle religion; il devient, de ce chef, le premier roi chrétien. Après l'ascension du Christ, Abgar se fait baptiser par Thaddée, avec sa maison et sa ville; il est aussitôt guéri de la lèpre. Pris du zèle des néophytes, Abgar écrit à son neveu Sanatrouk, qui régnait dans la Haute Arménie, l'exhortant à écouter la prédication de Thaddée; il écrit aussi à l'empereur Tibère, essayant de le décider à embrasser la foi chrétienne; il écrit enfin à Nerseh, roi d'Assyrie, et à Ardachès, roi de Perse, les invitant à imiter son exemple.

Comme récompense de ses bonnes œuvres, Abgar fut transporté au ciel, la 3<sup>e</sup> année de son baptême, qui correspond à la 37<sup>e</sup> année de J.-C.

Au cycle d'Abgar se rattache étroitement l'histoire du pontife Addê ou Addaï<sup>1</sup>. Séricicole à Edesse, ce saint personnage était fournisseur de la cour et avait le monopole de la fabrication des bonnets et couvre-chefs du roi Abgar. Après que Thaddée eut baptisé Abgar et les habitants d'Edesse, Addê fut sacré évêque et devint, avec son roi, l'un des meilleurs propagateurs du christianisme naissant, en Syrie, en Mésopotamie, dans le pays des Mèdes et des Perses, en Arménie.

Abgar a pour successeur son fils Ananoun, qui retourne au culte des faux dieux, mais qui conserve à Addê le monopole de la fabrication des bonnets royaux. Addê refuse et répond au roi que ses mains ne fabriqueront pas de bonnets pour une tête qui ne s'incline pas devant le Christ. Le roi entre dans une violente colère et dépêche chez le pontife l'un de ses officiers

1) Texte arménien dans *Dzaghiq...*, p. 14

qui frappe de son épée les jambes du saint au moment où celui-ci, du haut de sa cathèdre, enseignait le peuple. La mort fut immédiate et eut lieu l'an 37 de la nouvelle ère. Mais la voix de ce sang innocent s'éleva contre une telle injustice, et quelque temps après, comme le roi surveillait la construction d'un palais, une colonne se détacha, qui vint heurter le pied du roi : la mort de ce dernier vengea celle du premier pontife d'Edesse ; celui-ci avait pris soin, auparavant, de mettre en lieu sûr le saint Suaire, qui ne devait être découvert que beaucoup plus tard.

L'histoire de la princesse Sandoukht<sup>1</sup>, la « sainte fille », clôt le cycle abgarien. Thaddée, l'apôtre de l'Arménie, était frère de l'apôtre Thomas, et l'un des 70 disciples. Il avait été envoyé par Jésus à Abgar pour le guérir et le baptiser. Après avoir *illuminé* la Syrie septentrionale et la Mésopotamie, Thaddée se rendit dans la Haute Arménie, où il convertit Sanatrouk, sa famille et de nombreuses autres personnes. Mais, après la mort d'Abgar, Sanatrouk, imitant l'exemple d'Ananoun, retourna au culte des idoles, tandis que sa fille, la sage vierge Sandoukht, raffermissait sa foi dans le Christ. Devenue l'élève de Thaddée, elle partagea sa prison et ses tourments, tel un véritable apôtre, convertissant beaucoup de monde à la religion nouvelle. De grands miracles, accompagnés de visions célestes, se firent par leurs mains. Sanatrouk ordonna de torturer ces apôtres et de les frapper de l'épée, sans avoir égard au rang de sa fille. Celle-ci, après avoir répandu son sang, rendit l'âme, vers l'an 48 du Sauveur du monde. Une clarté lumineuse rayonna sur son corps, beaucoup crurent à ce signe, et Thaddée ensevelit Sandoukht dans un endroit secret. A son tour, il subit le martyre, fut décapité, et son corps fut déposé dans un rocher fendu ou entr'ouvert, dans le district d'Artaz. Beaucoup plus tard, l'endroit de ces sépultures fut miraculeusement révélé à Grégoire l'Illuminateur, qui, sur les

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 106.



reliques de ces saints et sur leur *confessio*, fit construire une église.

Le II<sup>e</sup> siècle est marqué par le martyre des Oskianq et par celui des Souqiasanq.

Les Oskianq<sup>1</sup>, ainsi appelés du nom de leur chef Oski, ou Khroussi ou Χρυστος, étaient cinq personnages appartenant au palais impérial, à Rome. Envoyé comme ambassadeur auprès de Sanatrouk, roi d'Arménie, Oski rencontre Thaddée en Arménie et est témoin des nombreux miracles qu'il opère. Un jour, Thaddée appelle un bœuf sauvage, le fait abattre et donne à manger de sa chair à Oski et à ses compagnons de route. Puis il rassemble les ossements de l'animal, le reconstitue intégralement et rend la vie au bœuf. Devant un tel miracle, les Oskianq n'hésitent plus, ils se font baptiser par l'apôtre et deviennent ses disciples. Quant à Oski, il est ordonné prêtre.

Thaddée meurt et les Oskianq se retirent près de l'Euphrate, sur la montagne Dzalkêo, dans le district de Dzalkotn. Ils y construisent des huttes et y mènent la vie cénobitique la plus sévère. Au bout de 43 ans, et sous l'inspiration du Seigneur, les Oskianq descendirent de la montagne et se rendirent au palais d'Ardachès, roi d'Arménie, et de la reine Saténik, qui était d'origine alaine; ils convertirent les parents de la reine, qui étaient tous des Alains; puis on emmena les néophytes sur les bords de l'Euphrate, on les baptisa, eux et leur chef Souqias. Mais Artavazd, le fils du roi, vint avec des hommes armés dans la solitude des Oskianq. Il fit égorger par ses serviteurs tous ces bienheureux, vers l'an 107 du Seigneur. Les Souqiasanq vinrent ensevelir les corps des Oskianq et menèrent à leur place la vie monacale.

Ces Souqiasanq<sup>2</sup>, au nombre de 16 ou de 18 personnes, étaient d'illustres Alains, courtisans et militaires, formant la

1) Texte arménien dans *Dzagghik...*, p. 232.

2) Texte arménien dans *Dzagghik...*, p. 265.

suite de Saténik, lorsque cette princesse vint en Arménie pour épouser le roi Ardachès. C'est alors qu'ils entendirent la prédication du prêtre Oski, et qu'ils furent baptisés par lui au bord de l'Euphrate, après avoir vu, de leurs yeux, le Christ lui-même. Leur chef se nommait Bahadras ou Baraqada; il reçut le nom de Souqias après son baptême. Les Souqiasanq menèrent la vie qu'avaient menée avant eux les Oskianq, et se retirèrent également dans la montagne Dzalkéo, ne vivant que d'herbes, c'est-à-dire de végétaux. Plus tard trouvant la vie trop facile par suite de l'abondance des herbes, ils cherchèrent un endroit plus austère et se retirèrent dans la montagne Soukaw, district de Bagrévand. Ils y vécurent 43 ans, menant une existence très dure, supportant, été comme hiver, toutes les intempéries, à telle enseigne que leurs corps ressemblaient à des boucs sauvages ou à des pierres couvertes de mousse.

A la mort de Cbapouh, roi des Alains, son successeur, Titianos, fit dire aux Souqiasanq, par son officier Barlaha, qu'ils aient à rentrer dans leur pays; en cas de refus de leur part, Barlaha devait les faire périr. Après les avoir interrogés; Barlaha les trouva fermes dans leur foi. Suivant l'ordre qu'il avait reçu, il fit empaler les Souqiasanq, puis il leur fit grésiller le corps, enfin on les acheva à coups d'épée, l'an 130 du Seigneur.

Cependant, deux des plus jeunes Souqiasanq, pris de peur, s'étaient cachés dans les montagnes. L'orage passé, ils revinrent pour enterrer leurs anciens compagnons. Mais ils ne les trouvèrent point, car Dieu lui-même les avait cachés, se réservant de révéler plus tard le lieu de leur sépulture. Les deux cénobites, peines d'avoir été privés de la joie du martyre, menèrent une vie plus austère encore jusqu'au jour où ils moururent et furent enterrés par les paysans de l'endroit. Au lieu même où les Souqiasanq avaient subi le martyre, une source miraculeuse jaillit, opérant toutes sortes de prodiges et guérissant toutes les maladies,





II. *Groupe des saints appartenant à l'époque de la conversion officielle de l'Arménie au christianisme.* — Avant d'aborder l'exposé des différents cycles qui composent le groupe des saints appartenant à l'époque de la *conversion officielle*, mention doit être faite d'un martyr isolé que la date assignée à son martyre reporte à l'époque de Tiridate et des persécutions que ce roi, à l'instar de Dioclétien, dirigea contre les chrétiens de son royaume.

La vie de saint Théodore Salahouni a été racontée par le P. Alichan, en une forme qui tient autant du roman que du récit hagiographique. Le résumé très succinct que je vous en proposerai suffira à montrer comment on procède en pareille circonstance<sup>1</sup>.

En 269, naquit Athénadore, qui ne tarda pas à devenir courageux comme son père Sourên, gracieux comme sa mère Alouitha. Il fut atteint, dès sa jeunesse, d'une maladie incurable. L'argent qui devait servir aux plaisirs de Sourên et aux parures d'Alouitha fut consacré à payer les médecins et les remèdes. Tout espoir de guérison fut bientôt perdu. Alouitha fit alors construire au bord du lac Sighipolon une ferme avec ses nombreuses dépendances, afin que la pureté de l'air et la beauté de la nature procurassent quelque soulagement aux maux dont souffrait son fils. En face du lac, coulait l'onde pure d'une claire fontaine, nommée Arpénoud. C'est là qu'Alouitha espérait obtenir la guérison de son enfant. Elle y fit construire un hospice où 35 malades, vivant des aumônes d'Alouitha, attendaient le salut de leur corps.

Au nombre de ces infirmes, se trouvait le vénérable Dasik, à l'air respectable et à la barbe d'argent, que l'on tenait pour

<sup>1</sup> Cf. *S. Théodore le Salahounien martyr arménien*, par le P. Léonce M. ALICHAN. Traduit par J. HÉKIMIAN. (Venise, imprimerie arménienne de Saint-Lazare), 1872, in-12, 45 pages.

un prêtre du dieu Dir. Mais, véritable pasteur de ses compagnons, adoucissant leurs souffrances corporelles, ressuscitant leurs âmes enténébrées, il les convertit à la religion nouvelle du Nazaréthien. Alouitha et Athénadore entendirent la voix de Dasik et crurent à Jésus. Ils pratiquèrent en secret le nouveau culte qui leur était enseigné.

Sourên, voyant la maladie de son fils se prolonger indéfiniment, l'invite à se rendre aux temples d'Hercule et d'Esculape, et à sacrifier à ces divinités secourables. Mais l'enfant refuse et le père, appelé par ses fonctions militaires, n'insiste pas.

L'affaire en était là, lorsqu'un jour le bourg de Sourênachên fut réveillé par le bruit d'une troupe en armes. Ces hommes ne partaient pas à la guerre; ils se rendaient à Artachat pour déposer dans un des cachots de la ville un prisonnier nommé Grégoire.

Dasik, Athénadore et leurs compagnons purent s'approcher de Grégoire et converser avec lui. Celui-ci ordonna à Dasik d'amener l'enfant à la source voisine où il fut baptisé et, quittant son nom païen d'Athénadore, il prit celui de Théodore. Ce Grégoire n'était autre que le futur *illuminateur* de l'Arménie, et il se rendait au cachot qui lui était réservé pour de longues années.

Sourên finit par comprendre que son fils est chrétien et il fait tout son possible pour le détourner et le ramener au culte des dieux. Peine inutile.

Ici, j'abrège le récit du P. Alichan.

Sourên, après plusieurs tentatives, ne réussit pas à persuader Théodore. Alors, plein de colère, il lève l'épée et abat la tête de son propre fils, au pied de l'arbre où s'était endormi l'enfant; puis on procède à l'ensevelissement du nouveau martyr. « A l'ombre de cet arbre, près de cette pierre devenue un autel, la tombe du jeune chrétien fut creusée, et le corps du martyr enseveli. Une simple croix de pierre marque le lieu du sacrifice et le tombeau de Théodore » (ALICHAN *op. cit.*, p. 37).

« Ce fut sur le lieu de son martyre que le premier temple



chrétien fut construit en Arménie, après celui des saintes Ripsimiennes... Grégoire lui-même, avant d'être sacré, y fit bâtir une chapelle et la confia à Dasik... » (ALICHAN, *op. cit.*, p. 41).

« Le temple de Théodore et la fontaine, où tombèrent quelques gouttes de son sang, quand Sourên y eut lavé son épée, devinrent un lieu de pèlerinage où furent guéris beaucoup de malades et de possédés... » (ALICHAN, *op. cit.*, p. 43). Saint Théodore avait été martyrisé le 11 mai 296, à l'âge de 28 ans 1/2. Sourên mourut en l'an 300 et Grégoire l'Illuminateur sortit de la fosse profonde en 301.

\*  
\* \*

*Cycle des Ripsimiennes.* — L'histoire de la vie et des souffrances de sainte Ripsimê et de ses compagnes constitue la perle littéraire de l'hagiographie arménienne, le joyau de ces traditions moitié historiques, moitié légendaires, et l'on regrettera que le grand Corneille, après avoir tiré de la vie de Polyeucte, martyr arménien de Mélitène, la tragédie que vous savez, n'ait pas consulté ensuite la vie de Ripsimê. La scène française se fût enrichie d'un nouveau chef-d'œuvre.

Rien de pittoresque, de poignant, de dramatique, comme le martyre de cette sainte femme et de ses compagnes. Il suffit, pour s'en instruire, de suivre le récit d'Agathange<sup>1</sup> :

L'empereur Dioclétien désire contracter mariage ; mais il lui faut pour cela la femme la plus belle, la plus gracieuse, la plus aimable, la plus parfaite qui soit dans son empire. Afin de découvrir cette perle rare et précieuse, on charge les peintres les plus habiles, les artistes les plus réputés, de la mission suivante : ils doivent, en toute hâte, se rendre dans toutes les parties de l'empire, tracer fidèlement le portrait des plus

<sup>1</sup>) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 146. Traduction française dans V. LANGLOIS, *Collection des historiens arméniens*. . (Paris, (1867), t. I, p. 137 et suiv.

grandes beautés qu'ils parviendront à découvrir, et faire connaître à l'empereur le résultat de leur enquête. Les artistes avaient ordre de pénétrer partout, pour remplir leur mission, même dans les intérieurs les plus fermés et les plus intimes, même et surtout dans les couvents des chrétiens.

Il y avait, en ce temps-là, dans la grande ville de Rome, un monastère de vierges pures, qui ne vivaient que de végétaux. Le jour et la nuit, elles faisaient monter au ciel l'encens de leurs prières et de leurs louanges. La supérieure se nommait Gayianê; une de ses disciples était Ripsimê, la fille d'un homme de qualité.

Les peintres, exécutant les ordres qu'ils ont reçus, pénétrèrent de force dans la maison de ces saintes femmes; frappés de la beauté rare de Ripsimê, ils fixent immédiatement ses traits sur la toile, qu'ils transmettent à l'empereur. Celui-ci, à la vue du tableau, est pris d'un amour subit, insensé, fou. Il arrête sans tarder le jour de la célébration des noces. Des messagers sont dépêchés dans les provinces de l'empire, afin que les sujets du roi fassent parvenir leurs cadeaux, destinés à rehausser l'éclat de la fête.

Mais l'empereur avait compté sans la pureté et la chasteté de Ripsimê et de ses compagnes. Ces vertueuses femmes décident de fuir. Traversant les contrées les plus variées, franchissant les montagnes les plus élevées, par delà la mer et les fleuves, elles arrivent enfin au cœur de l'Arménie, au pied du grand Ararat, dans la ville de Valarchapat; elle vivent cachées dans les environs de la ville, en un endroit où l'on rassemblait les cuves pour les vignes. L'une d'elles savait travailler le verre, et la vente des perles qu'elle fabriquait subvenait aux besoins de toute la communauté.

Leur tranquillité ne devait pas être de longue durée. Sur l'ordre de Dioclétien, des messagers sont expédiés, à la recherche des fugitives, dans tous les coins de l'empire. L'un d'eux est porteur d'une lettre adressée à Tiridate, roi d'Arménie, à Valarchapat, ville de sa résidence. L'empereur lui mande par le



détail l'aventure qui lui est advenue du fait de Ripsimê ; il lui expose avec quelle ardeur il cherche à étouffer les chrétiens qui ne respectent pas les dieux, et il termine sa lettre par cette exhortation : « Quant à la belle et divine fugitive, envoie-la près de moi. Cependant, si sa beauté te charme, garde-la ; on n'a jamais vu chez les Grecs une beauté qui lui soit comparable. Vis en paix avec les dieux ».

¶ Subitement enflammé par la lecture d'une telle missive, Tiridate ordonne que des recherches soient faites dans son royaume, et l'on découvre Gayianê et ses compagnes dans l'endroit où elles s'étaient retirées. On vient rendre compte au roi de cette découverte. On lui décrit la beauté de Ripsimê. Sur-le-champ, le roi décide de l'épouser, et ordonne de préparer les litières royales, couvertes de plaques d'or, et de procéder sans tarder aux préparatifs des noces.

Avec un grand concours de peuple, où se trouvaient mêlés les satrapes, les grands et la plèbe, on forme le cortège qui doit escorter Ripsimê jusqu'au palais où, devenue l'épouse de Tiridate, elle sera la reine de l'Arménie.

Ripsimê, cependant, ne veut pas se rendre à l'invitation du roi. Gayianê l'exhorte, en latin, à rester fidèle, malgré les supplices, à ses vœux les plus sacrés. Quelqu'un, dans la foule, comprend le latin, et on rapporte ces paroles au roi, qui ordonne d'amener Ripsimê de force dans les appartements royaux.

Pendant que Ripsimê offrait à Dieu ses prières, Tiridate pénètre dans la chambre où elle était enfermée. Il veut la saisir ; mais la sainte, fortifiée par l'Esprit, résiste avec un courage viril, lutte depuis la troisième jusqu'à la dixième heure, et remporte la victoire. Le roi, harassé, vaincu, découragé, sort de la chambre.

Il ne perd cependant pas l'espoir d'arriver à ses fins. Sur son ordre, on applique la torture à Gayianê, on lui passe un carcan au cou et on l'amène à la porte de la chambre de Ripsimê, pour l'inviter à exécuter la volonté de Tiridate et à

satisfaire à ses désirs. Loin d'obéir à de tels ordres, Gayianê exhorte Ripsimê à persévérer dans sa foi, à supporter toutes les tortures plutôt que de se plier au caprice royal. Dans la foule, on comprend les paroles de Gayianê, on les rapporte au roi, qui, en colère, fait torturer Gayianê : avec des pierres, on lui frappe la bouche et on lui brise les dents, pour qu'elle ne puisse plus prononcer de semblables discours.

Une deuxième fois, Tiridate pénètre dans la chambre de Ripsimê, qu'il trouve en prière. La lutte recommence, plus violente qu'auparavant. Ripsimê arrache le bandeau royal du front de Tiridate, elle met son manteau en lambeaux, lui déchire ses vêtements, et le laisse terrassé, vaincu, couvert de honte. Ripsimê avait sauvé sa vertu. Elle fend la foule, sort du palais et s'enfuit, en courant, à l'endroit où se trouvent réunies les cuves pour les vignes : elle pousse un cri et appelle ses compagnes.

Puis elle prend la route qui conduit à Artachat, et s'agenouille pour prier. C'est là que la surprennent les gardes et les bourreaux lancés à sa poursuite. Ils s'emparent de sa personne, lui lient les mains derrière le dos et lui coupent la langue. Ils la dépouillent de ses vêtements, enfoncent quatre pieux en terre, l'attachent par les pieds et par les mains, et, ayant allumé des torches, lui brûlent le corps à petit feu ; puis ils l'achèvent à coups de pierre ; son corps est enfin mis en pièces. « Qu'ainsi périssent, dirent-ils, tous ceux qui mépriseront la volonté du roi ». Trente-deux compagnes de Ripsimê périrent ce jour là de la même manière.

Tiridate pleure la mort de Ripsimê ; tant qu'il vivra, le souvenir ne s'effacera pas, dans son cœur, de cette beauté qui n'avait sa pareille ni chez les Grecs, ni chez les Parthes, ni chez les Assyriens. Mais des méchants viennent rappeler au roi que Gayianê vit encore. Ordre est donné de supplicier Gayianê et les autres Ripsimiennes.

Je vous fais grâce de l'horreur des supplices infligés à ces saintes femmes ; vous les trouverez exposés, avec d'amples



détails, dans l'ouvrage hagiographique d'Agathange, qui fixe la date de cet événement, de la façon suivante : « Le 26<sup>e</sup> jour du mois de Hori, sainte Ripsimê fut martyrisée avec la sainte cohorte des 32 martyres ses compagnes; le 27<sup>e</sup> jour du même mois, sainte Gayianê et deux de ses compagnes reçurent la couronne de la victoire. »

Au cycle des Ripsimiennes se rattachent étroitement l'histoire de Nounê ou Nouni, et celle de Manê ou Mani.

Au moment où les Ripsimiennes pénétrèrent en Arménie, l'admirable vierge Nounê alla, sur l'ordre de Dieu, en Géorgie, et se rendit à Mzkhet, sous les apparences d'une humble servante<sup>1</sup>. Elle fait des miracles au nom du Christ, guérit l'enfant de Mihran, roi de Géorgie, ainsi que la reine elle-même. Lors d'une partie de chasse, et par suite d'un brouillard épais, Mihran est blessé et ne retrouve pas son chemin. Il jure d'adorer le dieu de Nounê, s'il obtient la guérison. C'est ce qui arrive, et le roi se convertit au christianisme, avec toute sa maison et son pays.

Nounê instruit de la chose Grégoire l'Illuminateur et, avec l'autorisation de ce dernier, plante une croix en attendant que le Seigneur Jésus-Christ accorde un pasteur aux Géorgiens. Des prêtres grecs arrivent qui établissent leur rite. Comme la foule, encore païenne, se moquait de la croix, une lumière éclatante, sous forme de croix, brilla dans le ciel, à la demande de Nounê. Dieu lui accorda de faire de nombreux miracles, au point qu'elle devint le véritable *illuminateur* de la Géorgie. Elle acheva sa vie dans la solitude et la sainteté, entourée du respect de tous, et fut enterrée avec beaucoup d'honneurs.

Quant à Manê ou Mani<sup>2</sup>, c'était une autre vierge d'entre les Ripsimiennes. Lorsque celles-ci entrèrent en Arménie, elle préféra, suivant l'inspiration du Seigneur, se retirer sur le mont Sépouh, dans le Daranali. Vivant dans une grotte, Manê

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 226.

2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 159.

passait son existence dans la prière et les méditations, se nourrissant d'herbes, supportant le froid des durs hivers aussi allègrement que le soleil torride de l'été. A la longue, ses vêtements tombèrent en loques et elle n'avait pas de quoi les remplacer. Quelques années plus tard, le saint Illuminateur se retira, lui aussi, sur le mont Sépouh. Comme il s'approchait de la grotte de Mani, celle-ci le pria de s'arrêter et d'attendre trois jours avant de pénétrer dans la grotte. Le troisième jour, il s'approcha et il trouva morte la bienheureuse. Il l'ensevelit en psalmodiant, et, s'installant dans la grotte, il y mena la vie cénobitique jusqu'à sa mort.

Le cycle de *Grégoire l'Illuminateur* et de ses descendants est le plus important du groupe des saints appartenant à la période de la conversion officielle. Malgré le caractère légendaire de nombreux détails, l'enseignement historique qui se dégagera dans la conclusion montrera l'apport que la légende peut fournir à l'histoire.

Grigor Parthéwatsi, ou Grégoire le Parthe<sup>1</sup>, était fils d'Anak, ce prince parthe qui, à l'instigation du roi de Perse, avait assassiné Khosrov, roi d'Arménie. vers l'an 257 de J.-C. Se voyant mourir, ce dernier avait ordonné qu'on exterminât Anak et toute sa famille. L'ordre fut exécuté. Seuls, deux enfants en bas âge échappèrent au massacre des fils du Parthe; sauvés par leur nourrices, l'un fut emmené en Perse, l'autre sur le territoire des Grecs.

Le jeune Parthe qui fut conduit en terre grecque fut recueilli à Césarée de Cappadoce et instruit dans la religion chrétienne par une pieuse femme nommée Sophia. C'était Grégoire, le futur illuminateur de l'Arménie. Parvenu à l'âge d'homme, il entra au service du roi Tiridate, tout en cachant son origine et ne révélant à personne qu'il était le fils d'Anak. Par son

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 58, et les nombreuses sources arméniennes.



intelligence, par sa fidélité, Grégoire parvint rapidement aux plus grands honneurs.

Cette félicité ne devait pas être de longue durée : la première année de son règne dans la Grande Arménie, Tiridate se rend à Erez (Erznka) pour faire ses dévotions au temple d'Anahit; puis il retourne à son camp, situé sur les bords du Lycus. Au moment où l'on se disposait à boire, Tiridate ordonne à Grégoire d'offrir à l'autel d'Anahit une couronne et des rameaux. Celui-ci refuse de rendre hommage aux divinités. Alors Tiridate s'irrite et adresse les plus violents reproches à Grégoire, qui déclare catégoriquement qu'il n'adorera jamais des dieux qui sont sourds, muets, aveugles, et qui sont la négation même de toute vie.

C'est ici que commence le récit des tortures infligées à Grégoire, sur l'ordre de Tiridate. Je n'entre pas dans le détail. Après des souffrances inimaginables, infligées à Grégoire, et que celui-ci supporte vaillamment, Tiridate ordonne qu'on le conduise, pieds et mains liés, dans la province d'Ararat, et qu'on l'enferme dans la fosse profonde — Khor-virab — du donjon du château d'Artachat, pour que, en compagnie des reptiles de tout genre, il y meure d'une mort atroce.

L'ordre du roi est exécuté.

Cependant Tiridate, après les exploits guerriers les plus célèbres, après avoir en mainte occasion donné des preuves non équivoques de sa force et de son adresse, après avoir dirigé des campagnes heureuses contre les ennemis de l'Arménie, Tiridate est plongé dans une profonde tristesse. Il ne parvient pas à oublier la beauté de Ripsimé, il y pense sans cesse, il ne se console pas de l'avoir fait disparaître.

Il décide alors d'organiser une grande partie de chasse; peut-être ce sport l'arrachera-t-il à ses sombres pensées. Mais au moment de sortir de la ville, alors qu'il est déjà monté sur son char, Tiridate est frappé du juste châtiment de Dieu. Un esprit immonde s'empare du roi, le terrasse, le transforme, tel un nouveau Nabuchodonosor, en un vil pourceau n'ayant

plus rien d'humain. Tiridate recherche la compagnie des sangliers, il habite avec eux, il se réfugie dans les roseaux, il paît l'herbe comme une brute. Les habitants de la ville sont également possédés de ce démon, et les calamités les plus affreuses s'abattent sur le pays.

Comment sortir de cette situation inextricable sinon par un miracle?

La princesse Khosrovidoukht, la sœur de Tiridate, a une vision<sup>1</sup>. Un homme au visage radieux lui est apparu, disant : le seul moyen de mettre un terme aux malheurs qui vous accablent est d'aller retirer de la fosse profonde le nommé Grégoire, qui vous indiquera ce qu'il y a à faire.

Le peuple ricane, il déclare Khosrovidoukht complètement démente : depuis 15 ans que Grégoire a été jeté dans la fosse profonde, assurément il est mort depuis longtemps.

La princesse persiste; cinq fois de suite elle a la même vision. On décide alors d'envoyer le satrape Ota, à Artachat et de retirer Grégoire de la fosse profonde. Les habitants de la ville, étonnés d'une pareille nouvelle, consentent à accompagner Ota et sa suite jusqu'à Khor-Virab; on apporte des cordes, on les noue ensemble, on les descend dans la caverne.

Ota appelle Grégoire et lui dit que, sur l'ordre de Dieu, il doit répondre et sortir de sa prison. Grégoire s'avance, voit les cordes, s'y cramponne. On le hisse lentement et le saint réapparaît à la lumière du jour. Son corps, noir comme du charbon, est nettoyé; on lui donne des vêtements, et le cortège prend la direction de Valarchapat. Agathange rapporte dans ses plus minutieux détails la rencontre du saint et du roi. Pendant plusieurs jours, Grégoire se fait mettre au courant de la situation; il se prépare peu à peu à guérir le roi et le peuple; mais la chose dure assez longtemps, car il leur expose d'abord au long la foi chrétienne, l'inanité des idoles de bois et de pierre; puis il construit des chapelles à l'endroit où furent

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 285.



martyrisées Ripsimê, Gayianê et leurs compagnes. Enfin le roi obtient la guérison. Tiridate se convertit au christianisme, devient un nouvel apôtre, ordonne à Grégoire d'anéantir tout ce qui rappelle le passé païen de l'Arménie et charge ce saint homme de couvrir le sol de son royaume d'églises, de chapelles et de couvents chrétiens.

Grégoire se conforme aux instructions de Tiridate, fait de l'Arménie un nouveau pays, florissant et prospère, et se retire sur le mont Sépouh, pour attendre, dans la grotte de Manê, l'appel que Dieu ne manque pas d'adresser à ses fidèles serviteurs.

Le cycle de Grégoire l'Illuminateur se complète par l'histoire de ses fils, de ses petit-fils et de quelques-uns de ses disciples. Quelques indications, sommaires, suffiront à exposer de quoi il s'agit.

Rstakès ou Aristakès<sup>1</sup>, fils cadet de Grégoire l'Illuminateur, naquit à Césarée de Cappadoce, où il fut instruit, sous la direction de sa mère, Mariam, dans la religion chrétienne. Il visita les couvents et les déserts (solitudes) menant la vie d'anachorète, renonçant à tous les plaisirs, jusqu'au jour où le roi Tiridate l'appela auprès de lui. Sacré évêque par son père, Aristakès devint son coadjuteur; il l'accompagna à Rome et Grégoire le délégua au Concile de Nicée, pour y représenter l'Eglise arménienne. Puis fatigué des honneurs, Aristakès se retira dans le désert et désigna pour son successeur son frère aîné, Vrthanès, qui devint Catholicos des Arméniens.

Aristakès ne peut s'empêcher d'adresser de vifs reproches à Archélaüs, prince de la IV<sup>e</sup> Arménie; celui-ci le fit martyriser et mettre à mort, en 338, dans le district de Dzophq; il fut enterré à Thil, dans la province d'Ekéliats, c'est-à-dire dans la Haute-Arménie, dans la région d'Erzeroum.

Je vous dirai tout à l'heure pour quelle raison la mention du

1) Texte arménien dans *Dzaghih...*, p. 41.



lieu où furent enterrés Grégoire et les Grégorides a son importance historique.

Fils aîné de Grégoire, Vrthanès<sup>1</sup> était né, lui aussi, à Césarée de Cappadoce, où il fit ses études; il s'y maria et eut deux enfants, Grigoris et Housik. Il monta sur le trône pontifical succédant à son frère cadet, et fut un pasteur courageux et vertueux. De nombreuses réformes furent introduites par lui chez le peuple arménien. Après avoir accompagné Tiran auprès de l'empereur, et l'avoir fait sacrer roi d'Arménie, il revint dans son pays, y mourut et fut enterré à Thordan, dans la Haute-Arménie, région d'Erzeroum, en 356.

Grigoris<sup>2</sup>, fils de Vrthanès et petit-fils de Grégoire l'Illuminateur, fut, malgré son jeune âge, choisi comme évêque des Géorgiens et des Aghouanq, Albaniens du Caucase. Fauste de Byzance (III, 6) a raconté en un style pittoresque la vie de ce saint homme. « Après avoir édifié, dit-il, et restauré toutes les églises du pays, Grigoris se rendit au camp du roi Arsacide des Massagètes, nommé Sanésan..... Il leur prêcha l'Évangile. Tout d'abord, les Massagètes l'écoutèrent avec attention; mais voyant que s'ils acceptaient la nouvelle religion, ils devraient renoncer à leur genre de vie, ils s'écrièrent : « Si nous cessons de piller, de dépouiller les autres, de nous emparer de leur biens, comment pourra subsister notre armée?... Le roi d'Arménie, en nous envoyant Grigoris, a voulu nous faire renoncer à nos incursions dans son pays; tuons-le donc, et enrichissons notre pays du butin pris en Arménie. » Alors, sur un signe du roi, on amena un cheval fougueux, à la queue duquel on attacha le jeune Grigoris et on le lança sur le rivage de la grande mer septentrionale (caspienne).

Housik<sup>3</sup> n'eut pas une destinée moins tragique que celle de son frère Grigoris. Il épousa la fille de Tiran, petit-fils de Tiridate, dont il eut deux fils, Bab et Athanakinê. Puis il

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 281.

2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 65.

3) Texte arménien dans *Dzaghik....*, p. 207.

renonça à la vie laïque et succéda à son père sur le trône des Catholicos. Tiran avait placé dans la chapelle royale le portrait de Julien l'Apostat. Housik s'en indigna, jeta le portrait à terre, le piétina et le mit en morceaux. Tiran à son tour s'emporta, fit battre le patriarche, jusqu'à ce que mort s'ensuivit. Le corps de Housik, fut recueilli à Thordan, (Haute-Arménie) et déposé à côté de celui de son père, l'an 362.

Avant de prendre congé des Grégorides, laissez-moi encore mentionner Nersès le Grand<sup>1</sup>, fils d'Athanakinê, petit-fils de Housik et arrière petit-fils de Grégoire l'Illuminateur. Il fit ses études à Césarée de Cappadoce et à Constantinople, épousa la fille du prince Aspion et devint père de Saint-Sahak. Au moment où il fut sacré évêque à Césarée par les soins du patriarche Eusébios et par Saint-Basile, l'Esprit descendit sur eux sous la forme d'une colombe, et une colonne de feu apparut dans le ciel alors que Nersès, officiant pour la première fois, célébrait la messe. Nersès fit faire de grands progrès à l'Arménie, qui devint comparable au paradis de Dieu. Des hôtelleries, des asiles, des couvents furent construits en grand nombre. Et malgré cela, il fut empoisonné par le roi Bab, à qui il avait reproché sa vie de désordres. L'an 384, le corps du saint pontife fut enterré à Thil, en Haute-Arménie, dans le voisinage d'Erzeroum. Le lieu où reposaient ses reliques ne fut révélé que plusieurs siècles après, en 1272, par un miracle, au temps de Jean d'Erzenka.

Nersès le Grand avait été puissamment secondé, dans son œuvre réformatrice et civilisatrice, par le diacre Khad<sup>2</sup>, originaire de la plaine d'Erzeroum, et qu'il sacra plus tard évêque de Bagrévand et d'Archarouniq. Grâce aux soins diligents de Khad, l'Arménie ne connut plus la famine. Les greniers étaient remplis, l'abondance était partout. Mais ce saint homme n'était pas exempt de vanité, il se vêtait magni-

1) Texte arménien dans *Dzaghih...*, p. 218.

2) Texte arménien dans *Dzaghih...*, p. 126.



liquement et ne montait que des chevaux fringants. La méditation alla son train et l'évêque, pour imposer silence aux mauvaises langues, ne se vêtit plus que d'un cilice et se contenta d'un modeste petit âne pour faire ses visites pastorales.

Khad reprocha un jour au roi Archak, le massacre cruel des Kamsarakan. Archak prit ombrage de ces remontrances et ordonna de lapider le saint évêque. Mais ses parents, hommes illustres d'entre les Apahouniq, vinrent s'emparer de sa personne, et l'emmenèrent dans leur province, où il mourut en paix.

A la suite des descendants de Grégoire l'Illuminateur, mention doit être faite de quelques-uns de ses *disciples*.

Les anachorètes Anton et Krônidès<sup>1</sup> étaient réputés par leurs vertus, en la ville de Césarée de Cappadoce. Lorsque Grégoire l'Illuminateur vint dans cette ville pour se faire sacrer évêque par le pontife Léwond, il prit avec lui ces cénobites, les emmena en Arménie, et les chargea d'enseigner au peuple les règles et les pratiques de la religion chrétienne. Il fit, dit-on, construire l'église et le couvent de Saint-Karapet, dans le Tarôn, c'est-à-dire dans l'Arménie méridionale, en un endroit nommé Innaknian. Anton et Krônidès furent préposés au service du sanctuaire de Saint-Karapet. Ils vécurent dans une telle sainteté, qu'ils obtinrent le don de faire des miracles et de guérir tous les malades. Après 40 ans d'une existence passée à enseigner le peuple, et pendant lesquels ils reçurent la visite de Grégoire, ils allèrent rejoindre le Christ, l'an 342, et furent ensevelis dans leur propre couvent d'Innaknian.

Non moins importante pour la propagation de la confession Gréco-Arménienne est l'œuvre de Daniel Asori, cet autre élève de Grégoire l'Illuminateur<sup>2</sup>. Nommé chorévêque par son maître, Daniel se retira dans une solitude du Tarôn, Arménie

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 36.

2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 68.

méridionale, appelée « Paradis des pins ». Il fut élu catholicos des Arméniens à la mort de Housik, mais il ne siégea pas. Comme il était en route pour prendre possession de son siège, il rencontra le roi Tiran, à qui il reprocha véhémentement d'avoir mis à mort Housik, le saint homme de Dieu. Voyant que le roi ne manifestait aucun repentir de cet acte odieux, Daniel maudit Tiran. Celui-ci ordonna aussitôt d'étrangler le saint vieillard, qui fut enterré dans sa solitude, en 362, par les soins de ses disciples Epiphane et Chaghita. Mais Tiran, sous le coup de la malédiction du catholicos, fut pris par le roi de Perse, qui lui creva les yeux et le fit, ensuite, étrangler dans sa prison.

Cycle des *saints* traducteurs. — L'œuvre du traducteur n'est pas chose aisée et les difficultés inhérentes à ce travail intellectuel sont multiples et variées. Mais lorsque le traducteur a le sentiment d'accomplir une œuvre nationale, lorsqu'il sait qu'en créant une littérature, il travaille à fonder et à affermir une nation encore soumise aux influences étrangères, ce jour-là son courage est décuplé, il sent qu'il accomplit une œuvre sainte. Le patriarche Sahak, le docteur Mesrop Machtots<sup>1</sup>, en fondant au v<sup>e</sup> siècle l'École des traducteurs, posèrent définitivement les bases de la nationalité arménienne chrétienne, et la pléiade des élèves qu'ils formèrent fut, par le peuple d'Arménie, rangée au nombre des saints que son église vénère et dont elle inscrit les noms en lettres d'or sur les colonnes de son calendrier.

L'histoire conserve le nom d'*Élisée vardapet*<sup>2</sup>, en 480, qui écrivit le martyre de Vardan et de ses compagnons. Il vivait d'ordinaire retiré dans des grottes, menant la vie cénobitique la plus austère. *Moïse Qertol*<sup>3</sup>, que la tradition arménienne

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 174.

2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 78.

3) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 182.



identifie avec Moïse de Khorân, fut un des plus brillants disciples de Sahak et de Mesrop; par ses œuvres littéraires, par ses traductions savantes, par la connaissance parfaite qu'il avait du grec et du syriaque, ce Moïse contribua puissamment à l'avancement du peuple arménien dans la voie du progrès.

*Davi / Anha'th'* ou « l'Invincible » également du v<sup>e</sup> siècle, fut un dialecticien de premier ordre. Il composa de nombreux discours spirituels et différents ouvrages philosophiques en grec et en arménien. Sa science profonde, sa haute vertu lui valurent la réputation d'être *invincible* aussi bien parmi les Grecs que chez les Arméniens.

Le visionnaire *Khatchik* ou *Khatchatour*<sup>2</sup> appartenait également à la pléiade des traducteurs du v<sup>e</sup> siècle. Un jour, dans le village d'Akori, il assistait à l'office de la fête de l'Épiphanie; et voici qu'il eut une vision : une foule de morts ressuscitaient, assis dans un palais et prenant part à un festin. Khatchik reconnut un grand nombre de ces morts. Il remarqua, entre autres, un nommé Lazar, d'Akori, qui se tenait tout triste à la porte du palais. Interrogé sur la cause de sa tristesse, Lazar répondit : nombre de ceux qui participent au banquet doivent cette grâce aux prières et aux aumônes des leurs, encore restés sur terre, tandis que lui, pauvre Lazar, tout en ayant laissé beaucoup de biens aux siens, n'a personne qui intercède pour son âme, en faisant des aumônes aux pauvres et aux prêtres. Khatchik se réveilla et le lendemain, montant en chaire, il raconta sa vision. Alors David, fils du défunt Lazar, avoua sa coupable négligence; il fit, sans tarder, de larges aumônes au peuple et au clergé. Khatchik eut de nouveau une vision et il eut le plaisir de constater que Lazar avait eu accès dans les rangs des saints du Seigneur. Et Khatchik, après plusieurs visions de ce genre, alla à son tour rejoindre le Christ.

Malgré le désir que j'en aurais, je ne saurais prolonger indéfiniment la liste de ces disciples des saints traducteurs qui

1) Texte arménien dans *Dzaghiq...*, p. 71.

2) Texte arménien dans AUCHER, *Vie des saints...*, t. XII, p. 218-219.



illustrèrent au v<sup>e</sup> siècle, le cénobitisme arménien ; je la clorai en mentionnant les anachorètes *Tathoul*, *Varos* et *Thomas*<sup>1</sup>, qui vivaient dans des grottes, dans la vallée des serpents (*vichapadsor*). La plus grande partie de leur temps était consacrée à la prière et à la méditation. Comme le grand Saint-Antoine, ils furent tentés par le diable, et, comme lui, ils remportèrent la victoire. De nombreux disciples se réunirent autour de ces saints hommes : ils fondèrent le couvent de Thathoul, et celui de *Dits mayri* (« forêt des dieux » un ancien sanctuaire païen) et ces couvents devinrent des foyers intenses de vie intellectuelle et religieuse, justement célèbres dans les annales du peuple arménien.

\* \*

III. *La littérature hagiographique depuis l'époque de la conversion officielle jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle.* — Je serai bref, dans l'exposé de la III<sup>e</sup> partie, qui embrasse cette période de la littérature hagiographique arménienne qui s'étend de la conversion officielle de l'Arménie jusqu'en plein xvii<sup>e</sup> siècle, où elle pousse encore des rejetons, sous forme d'actes de martyrs.

\* \*

Un premier cycle sera constitué par la *persécution persomazdéenne*. Les Sassanides, comme les Arsacides, n'eurent d'autre politique religieuse à l'endroit de leurs sujets chrétiens que de les faire apostasier, pour les forcer à embrasser la religion de Zoroastre. Ils y employèrent les supplices les plus raffinés.

L'église arménienne n'a pas hésité à ranger au nombre de ses saints *Vardan* et ses compagnons<sup>2</sup> qui luttèrent jusqu'au dernier, pour sauver la foi arméno-chrétienne contre les prétentions mazdéennes.

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 108.

2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 278.

Les saints *Léwondianq*<sup>1</sup> étaient ces prêtres qui exhortaient les Vardaniens à tenir jusqu'au martyre, s'il le fallait. Après le trépas des Vardaniens, les Léwontianq furent emmenés enchaînés en Perse. Pendant trois ans, on les tortura dans la prison de Nuchaba. Ils eurent la joie d'amener à leur foi le *Morbed* lui-même, c'est-à-dire le chef des mages. Martyrisés à plusieurs reprises par Den Chabouh, officier du palais, ils restèrent fermes dans la foi. Alors l'autorité persane ordonna d'en finir avec ces gens entêtés. Le prêtre Archên de Bagrévand fut mis à mort par l'épée. Den Chapouh coupa lui-même la main droite de Sahak, évêque des Rechtouniq, alors que les bourreaux coupaient la tête au catholicos Hovseph, au prêtre Mouchel, au diacre Qatchatch. Quant à Léwond, le chef de ces saints, il fut traîné sur des cailloux, jusqu'à ce que ses chairs se fussent détachées de ses os; puis on lui coupa la tête, ainsi qu'à l'évêque Sahak.

Immédiatement, de grands miracles se produisirent autour de leurs corps; un aigle lumineux descendit du ciel et se posa sur saint Léwond; enfin un homme pieux, du peuple, ramassa leurs reliques, et les mit en lieu sûr, l'an 454 de Jésus-Christ.

*Abraham et Khorên*<sup>2</sup>, tous deux disciples des Léwontianq, étaient en prison dans la ville de Nuchabouh, lorsque leurs maîtres furent martyrisés. Conduits devant Den Chabouh, Abraham et Khorên confessèrent leur foi, ajoutant qu'ils souhaitaient le martyre. Le chef des bourreaux voulut les contraindre à adorer le soleil. Sur leur refus, ils furent traînés par terre et battus. Puis on leur coupa les oreilles et on les déporta en Assyrie, pour travailler aux champs. Ils y vécurent sept ans, cultivant la terre, et soignant les satrapes arméniens qui avaient été déportés dans ce pays. Épuisé par l'ardeur du soleil et le vent brûlant, Khorên mourut en 461. Quant à Abraham, il continua encore deux ans à cultiver la terre; puis il obtint

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 151.

2) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 12.



l'autorisation de se rendre en Arménie pour apporter à leurs familles des nouvelles des satrapes captifs. Voyant que trop d'honneurs entouraient sa personne, Abraham se cacha pendant trois ans dans un désert, où l'on finit par le découvrir et il fut fait évêque des Bznouniq. Sa réputation devint si grande que les Grecs eux-mêmes enviaient les Arméniens de posséder un homme aussi saint.

Les *Atomianq*<sup>1</sup> étaient les compagnons des Vardaniens. Atom Gnouni et Manadjih Rchtouni, avec d'autres satrapes, avaient, sur l'ordre de Yezdedjerd, rejoint l'armée royale, pour se battre contre les étrangers. Le roi de Perse ayant ordonné une persécution de ses sujets chrétiens, les Atomianq gagnèrent l'Arménie. Des troupes persanes, lancées à leur poursuite, ne tardèrent pas à les rejoindre. Atom eut une vision : une lumière, en forme d'arc se répandait sur son armée et un homme lumineux distribuait des couronnes à chacun. Les Atomianq en conclurent qu'il ne leur convenait pas de s'opposer par les armes aux troupes persanes, et ils se laissèrent volontairement massacrer, pour le nom du Christ, vers l'an 449 de Jésus-Christ.

*Chouchane*<sup>2</sup>, ou Chouchanik, était, comme son nom l'indique, d'une beauté toute liliale. Fille aînée de Vardan le Grand, elle avait épousé Vaskên, prince de Géorgie, qui régnait à Mzkhét. Après le martyre des saints Vardaniens, Vaskên, pour plaire au roi de Perse, renia le Christ. Ne pouvant supporter la conduite de son mari, Chouchane lui adressa les reproches les plus vifs et se refusa à toute relation avec lui, tant qu'il ne serait pas rentré dans la voie de la vérité.

De son côté, Vaskên désirait amener sa femme à pratiquer la religion des Persans. A cet effet, il la torturait par la faim, par la soif, par les mauvais traitements de tout genre. Ce régime dura six ans, au point que le corps de Chouchane était couvert de plaies. Enfin, la septième année de son martyre,

1) Texte arménien dans *Dzaghik*, ., p. 40.

2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 229.



Chouchane, frappée par son mari, tomba évanouie dans les bras de son beau-frère; elle eut le temps de communier, puis elle rendit l'âme et fut enterrée dans la terre des Géorgiens, vers l'an 458.

C'est cette Chouchane qui avait sauvé des mains de l'apostat la croix de Nounê et qui l'avait fait transporter de Géorgie en Arménie. Depuis lors, cette croix miraculeuse fut connue sous le nom de Croix de Chouchane.

Le martyr *Grigoris Rajik*<sup>1</sup> ou Grégoire le Persan vivait à l'époque de Khosrov, fils de Kavad. Né de parents infidèles, il se nommait Manadjhr. Il vint en Arménie, s'établit à Dwin, apprit à connaître la religion chrétienne, se fit baptiser et se retira dans un couvent. Lorsque le marzpan Den Chabouh vint en Arménie, il apprit que son compatriote et coreligionnaire Grigor était devenu chrétien. Il le fit arrêter et voulut le contraindre à revenir à la religion persane. Mais le néophyte s'y refusa. Il fut martyrisé et mis à mort, vers l'an 550.

Sa mort glorieuse provoqua la conversion de *Histibouzt*<sup>2</sup>. Ce dernier, d'origine persane, se nommait Makhoj. Il était le fils d'un *movhed* qui était venu s'établir en Arménie, à Dwin, avec Den Chabouh. Makhoj, homme réfléchi, avait conçu de forts doutes sur la valeur de la magie et des mages. Toutefois, il hésitait à se prononcer, lorsqu'un miracle tel se produisit, qu'il n'eut plus aucune hésitation : le feu, s'échappant d'un pyrée, allait embraser le palais; tous les efforts pour conjurer le danger étaient vains; en désespoir de cause, on fait appeler des prêtres chrétiens, qui se présentent, la croix et l'évangile à la main, et le feu s'éteint immédiatement.

A cette vue, Makhoj ne doute plus, il se fait chrétien. Les Persans, alors, le font battre et jeter dans un cachot où il est baptisé en secret par le prêtre Nersès. Il reçoit le nom de *Histibouzt*, c'est-à-dire Adéodat ou Dieu-donné. Quatre ans après,

1) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 66.

2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 189.

Histibouzt fut appelé à comparaître devant le nouveau marzpan, Vchnas Vahram. Il fut battu, souffleté ; on lui cracha au visage ; enfin on le crucifia et on l'acheva à coups de flèches. Son corps fut recueilli sur l'ordre du catholicos Movsès et enseveli dans la cathédrale, l'an 552 de J.-C., qui marque la première année de l'ère arménienne.

Les sept anachorètes *khotadjarak*<sup>1</sup>, c'est-à-dire herbivores, étaient des cénobites, dont quatre étaient Grecs et trois originaires du pays de Sagastan. Ils vinrent au pays d'Arménie à l'époque où le couvent de Klag (Glak) jouissait d'une juste renommée sous la direction du P. Thodik. Ils s'établirent dans une forêt avoisinant le couvent et y vécurent vingt ans, ne se nourrissant que d'herbes. Au moment où les troupes persanes envahissaient le Tarôn, les Khotadjarak vinrent conseiller aux moines du couvent de fuir pendant quelque temps, pour laisser passer l'orage. Mais au même instant, les Persans arrivèrent, qui massacrèrent ces bienheureux, l'an 604. Leurs corps furent enterrés avec beaucoup d'honneurs à côté d'Anton et de Krônidès.

\*  
\* \*

Au cycle de la persécution perse, succède celui de la *persécution arabe*. Pour cette période, comme pour la précédente, on a dressé des actes de martyrs officiels. J'en citerai quelques-uns.

*David de Dwin*<sup>2</sup> était fils d'un Persan et d'une mère chrétienne. Lorsqu'il vint du Khorassan en Arménie, il fut frappé à la vue de la vie honnête que menaient les croyants, et il crut lui aussi au Christ. Une fois baptisé, il quitta son nom de Sourhan et prit celui du père de son parrain, David. Il résolut de vivre à Dwin, s'y maria, y eut des fils et des filles qu'il instruisit dans sa nouvelle religion. Il était avancé en âge, lorsque un ostikan, Abdullah, vint en Arménie, pour gouverner ce pays au nom du khalife. Il persécuta David, le fit torturer et enfin

1) Texte arménien dans *Dzagghik*..., p. 102.

2) Texte arménien dans *Dzagghik*..., p. 72.



voyant que David avait un grand amour pour la croix, Abdallah le fit crucifier et percer de lances, l'an 693 de J.-C. Le corps du martyr fut enseveli près du tombeau de Hiztibouzt.

Le prince *Vahan*<sup>1</sup> était le fils du satrape arménien Khosrov, seigneur de Golthn. Après avoir déporté le catholicos Sahak à Damas, et brûlé les satrapes arméniens dans l'église de Nakhi-tjévan, les musulmans emmenèrent en captivité de nombreux Arméniens, au nombre desquels se trouvait Vahan, un enfant de quatre ans environ. Conduit au palais d'Abdelmélik, il y fut circoncis et il reçut le nom de Vahab. Instruit dans la littérature et les sciences des Arabes, il y fit de si rapides progrès, qu'il ne tarda pas à être nommé secrétaire du divan et conseiller du palais royal. Lorsque l'amirapet (l'émir) Omar vint au pouvoir, il eut pitié de l'Arménie, et il renvoya les captifs arméniens dans leur patrie. Vahan était du nombre. Il recouvra son fief de Golthn et revint à la religion de son enfance. Jeûnant et pleurant, il fit de ses larmes une source destinée à le purifier. Menant une vie errante, il allait de désert en désert, visitant les couvents et les lieux de pèlerinage, jusqu'au jour où il se rendit volontairement à Damas, pour y faire ouvertement la profession de sa foi chrétienne. Il fut saisi et attaché à un poteau dans un cachot. Puis on le décapita, dans la ville de Rondzaph, devant le peuple assemblé, l'an 737 de J.-C. De grands miracles se produisirent aussitôt et un Grec, Théophilos, au service de l'amirapet, recueillit le corps du saint.

Les princes *Sahak et Hamazasp*<sup>2</sup>, fils de Gagik, étaient d'honorables satrapes de la maison des Ardzrouniq, au temps du catholicos Esaï, sous le règne de Constantin et d'Irène, et sous le sultanat de l'amirapet Haron (Haroun al-Rachid). Sur l'ordre de ce dernier, l'ostikan Yezid vint en Arménie et convoqua les trois frères Sahak, Hamazasp et Mèroujan. Ils étaient accusés d'être d'accord avec les Grecs contre le khalife. Jetés en prison, ils avaient à choisir entre la mort ou la conversion à l'islam.

1) Texte arménien dans *Dzaghik* ..., p. 272.

2) Texte arménien dans *Dzaghik*..., p. 254.



Méroujan renia sa foi; Sahak et Hamazasp acceptèrent joyeusement de mourir pour le Christ.

L'ostikan les fit torturer pendant plusieurs jours; n'ayant pu ébranler leur foi, il donna l'ordre de leur trancher la tête.

Conduits au lieu du supplice, Hamazasp demanda, comme une faveur, que l'on décapitât son frère cadet Sahak avant lui, « car, disait-il, dans les banquets des hommes, je buvais avant toi; maintenant, tu boiras la coupe céleste avant moi ». Sahak présenta d'abord son cou; puis ce fut le tour de Hamazasp. L'an 786 du Seigneur, ces martyrs échangèrent les honneurs terrestres contre la gloire céleste.

Quant à l'apostat Méroujan, il ne put même pas jouir des plaisirs terrestres; au moment où il rentrait dans son pays, David Mamikonian le tua, conformément à la prédiction qu'en avait faite Moïse de Khorên, 300 ans auparavant.

Enfin, contemporains des deux martyrs précédents, deux nouveaux témoins du Christ, *Sahak et Joseph*<sup>1</sup>, furent torturés sous le règne du même amirapet Haron, l'an 808. Il y avait trois frères, mais le nom du troisième est inconnu. Fils d'un père musulman et d'une mère arménienne chrétienne, Sahak et Joseph furent élevés, en secret, dans la religion de leur mère. Ils brûlaient du désir de manifester publiquement leur foi.

Dénoncés au prince musulman de la ville où ils habitaient, ces jeunes hommes furent jetés en prison et, malgré les sollicitations de leurs parents paternels, refusèrent d'apostasier. Les bourreaux décapitèrent d'abord Sahak, puis Joseph. Immédiatement, une lumière resplendissante recouvrit les corps des martyrs. Des malheurs terribles s'abattirent sur la maison du prince musulman, qui ordonna aux chrétiens d'ensevelir avec de grands honneurs Sahak et Joseph.

\*  
\* \*

Le temps fait véritablement défaut pour traiter d'un nouveau

1) Texte arménien dans *Dzaghik...*, p. 255.

cycle de saints personnages qui, du x<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle, honorerent la nation arménienne. Je ne mentionnerai que pour mémoire le nom des *Grigoriants*<sup>1</sup>.

\*  
\* \*

*Le cycle de la persécution musulmane*, soit du fait des Turcs ou des Persans, clôt la liste de ces actes de martyrs et de ces vies de saints que l'on pourrait grouper en une *Légende dorée* arménienne.

Les *Goharinianq*<sup>2</sup> étaient quatre frères, originaires de Sébaste; fils du prince David, qui avait été emmené en captivité et avait renié la foi chrétienne, Goharin et ses trois frères furent élevés par leur pieuse mère. Arrivés à l'âge d'hommes, ils choisirent la carrière des armes et entrèrent au service d'un prince musulman nommé Alibas ou Alibasan. Les soldats musulmans, jaloux de leurs frères d'armes chrétiens, les desservirent auprès d'Alibas. Les Goharinianq professèrent ouvertement la religion du Christ, et l'un d'eux, Ratinos, se fit moine au couvent de Sourb Nechan (Saint Signe = Sainte Croix). Résistant à toutes les promesses que leur faisait l'émir, s'ils reniaient le Christ, ils restèrent fermes dans leur foi. L'émir ordonna alors qu'on les torturât, puis qu'on les décapitât. Les habitants de Sivas vinrent et recueillirent les corps de ces saints, l'an 1136 de J.-C.

*Jean le prêtre*<sup>3</sup> subit le martyre à Hiérapolis, qui se nomme aussi Tchmchkadzag. Vertueux et miséricordieux, il ne tarda

1) Après le cycle des *saints traducteurs* (v<sup>e</sup> siècle), les *Grigorianq* et les *Nersésianq* forment, du x<sup>e</sup> au xii<sup>e</sup> siècle, un nouveau cycle de saints personnages, bien connus dans les annales arméniennes. Les plus célèbres sont Grigor Narekatsi (Grégoire de Narek), Nersès Chnorhali, Nersès Lambronatsi, Grigor Vkasasèr (Grégoire martyrophile), auteur de divers recueils d'actes de martyrs, Grigor, évêque d'Égypte, Basile le catholikos, Grigor Dgha (Grégoire l'Enfant), enfin Grigor Apirat, le catholikos qui oignit Léon, premier roi roubénien de la dynastie arméno-cilicienne (1198).

2) Texte arménien dans AUCHER, *Vie des saints*, t. XII, p. 285-286.

3) Texte arménien dans AUCHER, *Vie des saints...*, t. XII, p. 114-115.



pas à être persécuté par des prêtres intéressés. qui le jalou-  
saient. Il quitta alors la ville, se rendit aux environs et y cons-  
truisit une église en bois, avec l'autorisation du prince  
musulman. Ses ennemis le chargèrent de lourdes accusations,  
et l'émir ordonna de brûler l'église en bois et de jeter Jean  
dans le brasier. Celui-ci rendit immédiatement son âme, mais  
pas un de ses cheveux ne fut touché par la flamme. On lui  
coupa la main droite et on la porta au prince; la nuit, ses  
doigts brillèrent comme des lumières, et tout son corps devint  
lumineux. Son innocence fut ainsi manifestée; on l'enterra  
alors avec beaucoup d'honneurs dans l'église de la Sainte Mère  
de Dieu, l'an 1403.

On mentionne, au xvi<sup>e</sup> siècle, le martyr de *Kokdja*, à  
Sébasté<sup>1</sup>, ainsi que ceux de *Thathéos*<sup>2</sup> et de *Hayrapet*<sup>3</sup>.

A la même époque, le nouveau martyr, *Khatchatour*<sup>4</sup>, con-  
fessa la foi à Amid, qui est Tigranakert, ville que l'on nomme  
aussi Diarbékir. C'était un adolescent d'une vingtaine d'années,  
qui nourrissait son esprit de lectures pieuses. Il lut la vie des  
saints et eut soif du martyre. En songe, il assistait à son propre  
martyre. Un jour, en quittant ses parents, il leur dit : je vais  
au marché et je crois que je ne rentrerai pas à la maison, car  
le Seigneur m'appelle. Insulté par un musulman, il se con-  
tenta de le mépriser et de proclamer la fausseté de la foi de ce  
dernier. La foule s'assembla et le jeune homme fut traduit  
devant les tribunaux. Le juge lui conseilla de renier sa foi pour  
sauver sa vie. Après de longues prières et des menaces sévères,  
le juge prononça la sentence. Les bourreaux se saisirent de  
Khatchatour, lui écorchèrent le haut du buste; puis, munis de  
hachettes, ils lui brisèrent les bras et les péronés, et le lais-

1) Texte arménien dans le ms. 805 de Berlin ; cf. mes *Notices...*, dans *Journal asiatique*, 1913. II, p. 617.

2) Texte arménien, *ibid.*, p. 618.

3) Texte arménien, *ibid.*, p. 618.

4) Texte arménien dans AUCHER, *Vie des saints*, XII, p. 217-218, traduction française apud BROSSET, *Collection d'historiens arméniens* (Saint-Petersbourg, 1874), t. I, p. 519-523.



sèrent ainsi jusqu'au soir. Les prêtres lui envoyèrent la sainte Communion, cachée dans un morceau de pain. Il la prit et mourut aussitôt. Une vive lumière éclaira son corps; puis, sur l'ordre du juge, on l'enterra avec l'assistance des chrétiens de la ville, le 20 août 1652.

Enfin, je rappellerai pour mémoire que Siroun fut martyrisé en 1655<sup>1</sup>, que Mkhithar le fut la même année<sup>2</sup>, et qu'Avétis fut glorifié par le Christ en 1656<sup>3</sup>, après avoir subi les tourments les plus inimaginables.

\*  
\* \*

Je m'excuse d'avoir retenu si longtemps votre attention sur un sujet qui pourra paraître à quelques-uns dénué d'intérêt historique, et j'arrêterai là cette énumération.

Un enseignement, et d'ordre historique, se dégage cependant de ce long martyrologe arménien, et l'interprétation psychologique de la légende jette heureusement quelque jour sur les données de la tradition, sinon sur celles de l'histoire. C'est notamment le cas pour les deux premières des périodes que nous avons envisagées.

Si peu explicite que soit l'histoire de l'Arménie, on peut inférer, de certains renseignements épars chez les écrivains, que le Christianisme est entré en Arménie, par le Sud, par l'intermédiaire des Syriens. Ce Christianisme était venu de Palestine, en passant par Antioche. Il avait comme centre religieux le Tarôn. Un évêque, Albianos, occupe une place à part dans cette chrétienté méridionale. Or tous les écrivains arméniens, actuellement connus, ont subordonné l'œuvre d'Albianos à celle de Grégoire l'Illuminateur<sup>4</sup>.

1) Voir le récit qu'en donne Araqél de Tauris, apud Brosset, *Collection d'historiens arméniens* (Saint-Petersbourg, 1874), t. I, p. 523-525.

2) Cf. ARAQÉL, *ibid.*, p. 525-527.

3) Cf. ARAQÉL, *ibid.*, p. 527-529.

4) Je me permets de renvoyer le lecteur à ce que je dis à ce sujet dans mon *Rapport sur une mission scientifique...* (Paris, 1911), in-8, p. 19 et suiv.

La légende de Sandoukht, de Sanatrouk, de Thaddée concerne l'Église arménienne du Sud ; tandis que l'Église de Grégoire l'Illuminateur est du Nord, de Césarée de Cappadoce. Grégoire était le missionnaire d'une province de la Haute-Arménie, Erzeroum ; toute sa vie et ses œuvres se sont passées là, et non à Etchmiadzin ; il n'a aucun rapport avec la légende primitive de Ripsimê, d'Etchmiadzin. La légende de la version arabe d'Agathange le montre comme le missionnaire d'Erzeroum, des Laz, des Ibères. Au contraire, les Géorgiens de l'Est (Tiflis) sont liés avec les Arméniens du Sud par les légendes de Nounê et de Ripsimê. Ces légendes montrent le lien étroit qui unissait Etchmiadzin et Tiflis d'une part, et, d'autre part, la parenté du christianisme entre la Haute-Arménie, le Lazistan et l'Iméréthie.

Pendant le iv<sup>e</sup> et jusqu'à la fin du v<sup>e</sup> siècle, cette rivalité d'influence entre les Grégorides et les Albianides se partage l'Arménie. La maison de Grégoire, de ses successeurs et de ses disciples, se tient dans la sphère d'influence grecque de Cappadoce.

La maison d'Albianos semble représenter l'ancienne chrétienté arméno-syriaque. Or, tous les historiens de cette époque sont de l'école de Sahak. Ils tiennent les intérêts de la maison de Grégoire l'Illuminateur et de la théologie cappadocienne. Nous n'avons aucun représentant de l'école d'Albianos. Celle-ci disparaît, étouffée par celle de Grégoire.

Et ce que semble nous apprendre l'histoire paraît confirmé par la légende hagiographique. A part quelques vies de saints et quelques actes de martyrs, que l'on estime pouvoir reporter à l'époque de l'influence syrienne sur l'Arménie, tout le développement ultérieur de la littérature arménienne hagiographique dérive apparemment de l'école de Grégoire l'Illuminateur et de ses successeurs. L'accord semble bien établi entre la légende et ce que l'on peut tenir pour historique dans les récits des premiers écrivains de l'Arménie. Il n'était pas sans intérêt de le signaler, en attendant l'étude critique des sources sur

lesquelles on édifiera un jour le monument historique de l'Arménie.

Jusqu'à ces dernières années, une grande partie de la littérature arménienne hagiographique n'était pas traduite. C'était un champ d'investigation fermé aux non arménisants. Ce ne sera bientôt plus le cas. Lorsque la traduction du synaxaire arménien, publiée sous la haute direction de M<sup>sr</sup> Graffin, aura achevé de paraître, ce jour-là quiconque le désirera pourra consulter aisément cette *Légende dorée* arménienne, et faire les rapprochements souhaitables entre l'histoire et la légende.

Ce jour-là aussi, Jacques de Voragine aura bien mérité de l'histoire.

Frédéric MACLER.



# LES ANIMAUX EXCEPTIONNELS

## DES STÈLES DE CARTHAGE

---

### INTRODUCTION.

La présente notice est destinée à former avec six autres, si j'arrive à les publier malgré la défaillance lamentable où est tombée en France la presse intellectuelle, une monographie générale des animaux dans l'imagerie des stèles votives de Carthage<sup>1</sup>; ici, je passe en revue par ordre alphabétique ceux que j'appelle exceptionnels parce qu'aucun d'eux ne figure à ma connaissance sur plus de trois ex-voto.

Sauf indication contraire, la description des stèles ira toujours de haut en bas et de droite à gauche, sens de l'écriture phénicienne.

### PRINCIPALES ABBREVIATIONS

*BAC.* Bulletin archéologique du Comité.

*CIS.I.* Corpus inscriptionum semiticarum, pars prima.

*CR.* Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

*DA.* Saglio et Pottier, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.

*DB.* N. Theil, Dictionnaire de biographie, mythologie, géographie anciennes.

*GE.* Grande Encyclopédie.

*HA.* Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité.

*NA.* L. Müller, Numismatique de l'ancienne Afrique.

*NL.* Nouveau Larousse illustré.

*RA.* Revue archéologique.

*RE.* Pauly, Walz, Teuffel, Real-Encyclopädie der classischen Alterthums-Wissenschaft.

*RÉS.* Répertoire d'épigraphie sémitique.

*RT.* Revue Tunisienne.

Les dates antérieures à l'ère chrétienne sont précédées du signe —.

1) 1° Le bélier de Baul-Hammon, *RA.*, 1921, t. XIII; 2° Les animaux des stèles de Carthage : Le bélier, *RT.*, t. XXVI, 1919; 3° La colombe, *RT.*, t. XXVI et XXVII, 1919-1920; 4° Le poisson, en préparation; 5° Le taureau, sous presse; 6° Le naja haje, *RT.*, t. XXVIII, 1921; 7° Le présent mémoire.

§ 1. — L'AIGLE (?) A TÊTE DE BÉLIER.

Il est *possible* que l'oiseau à tête de bélier figuré sur le fragment *CIS. I*, 3064, t. II, pl. LXIV, soit un aigle<sup>1</sup>.

Je ne connais pas à Carthage d'amulette en forme de ce rapace et ne le trouve mentionné dans le mobilier funéraire que sur deux monnaies de bronze de la nécropole des rabs (— iv<sup>e</sup> au — ii<sup>e</sup> siècle), qui me paraissent étrangères<sup>2</sup>.

Plusieurs des bractées d'or fournies par les tombes royales de Mycènes (du — xvi<sup>e</sup> siècle à — 1400 d'après la chronologie d'Eduard Meyer<sup>3</sup>) représentent deux aigles affrontés<sup>4</sup>.

On se serait attendu à trouver l'aigle dans l'iconographie punique, puisque c'était un attribut divin en Phénicie<sup>5</sup>; mais il en était ainsi du lion et du sanglier<sup>6</sup>, qu'on ne voit pas non plus sur les stèles de Carthage, et du taureau, qui n'y paraît que fort peu; il semble donc que la symbolique proprement phénicienne n'ait guère influé sur ces monuments.

1) Voir Vassel, *Études puniques*, IX, n° 22, *RT.*, t. XXVI, 1919, p. 185-186 [12-13] et X, n° 11, *ibid.*, p. 304 [6].

2) A.-L. Delattre, *La nécropole punique voisine de Sainte-Monique, à Carthage* (extrait de *CR.*, 1901), p. 17, *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage, troisième année des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1906], p. 26 a. — L'aigle est commun sur les monnaies grecques ou à légende grecque; mais on le voit aussi sur celles de Ptolémée Soter (— 305 à — 283), sur des monnaies phéniciennes d'Asie, sur une de *Bulla Regia* à légende punique (*NA.*, t. I, 1860, n° 22, 331, 361-363, 368-370, 377, p. 11, 17, 20, 83, 137-138, 140-141, t. III, 1862, n° 66 et 67 p. 57, p. 58; *NL.*, figures t. V, p. 880 a, t. VI, p. 156 c; *DB.*, figures p. 3, 10, 34, 43, 44, 46, 49, 71, 175, 193, 225, 251, 259, 286, 288, 314, 335, 337, 366, 453, 490-495, 577, 647, 658).

3) René Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, 1910, p. 42, 45, 110.

4) Henry Schliemann, *Mycènes*, trad. J. Girardin, 1879, fig. 274, 276(?), 489 a et b, p. 263, 400.

5) S. Reinach, *Orpheus*, 1914, p. 59, 268. — En Judée, l'aigle était tabou; il est en tête de la liste des oiseaux qu'on ne pouvait manger (*Deutéronome*, xiv, 12).

6) S. Reinach, *l. l.*; *HA.*, t. III, p. 436; Renan, *Mission en Phénicie*, p. 397.

## § 2. — L'ÂNE.

*CIS. I. 1003, t. II, p. 130, pl. XIV.*

La pierre a péri dans l'incendie du *Magenta* à Toulon.

Stèle à acrotères, côtés à peu près verticaux ; brisée du bas.

Deux registres :

A. — Au tympan, main levée.

Trait:

B. — Dédicace usuelle ; dédicant, 'Abd-Melqart, fils de 'Akbar.

Ane affronté à un lièvre.

Sur une épitaphe de deux chrétiennes exhumée à Carthage, on voit un âne marchant à gauche<sup>1</sup>. Est-ce une allusion à la légende de Balaam ? A la crèche de Bethléem ? A la fuite en Égypte ? Il est à noter que les chrétiens des premiers siècles, en Afrique surtout, employaient volontiers les symboles païens, qu'ils expliquaient, bien entendu, à leur façon ; par exemple, les motifs qui décorent les lampes chrétiennes sont souvent ceux qu'on y voyait déjà du temps du paganisme<sup>2</sup>. « C'est une remarque devenue banale qu'une religion n'en supprime jamais entièrement une autre, mais qu'elle se l'assimile en partie<sup>3</sup>. »

Comme l'expose M. Salomon Reinach dans *Cultes, mythes et religions*, le culte de l'âne existait chez divers peuples anciens. En Égypte, notamment — c'est presque toujours là ou en Grèce qu'il nous faut chercher les références — ce solipède était dédié à Set, le Typhon des Grecs, principe du mal<sup>4</sup>. En Grèce,

1) A.-L. Delattre, *Inscriptions trouvées dans la basilique voisine de Sainte-Monique, à Carthage*, n° 88, *RT.*, t. XXVI, 1919, p. 280, *Une grande basilique voisine de Sainte-Monique, à Carthage*, p. 16, 22.

2) Alfred Merlin, *Fouilles dans l'îlot de l'Amiral, à Carthage* (extra de *CR.*, 1912), p. 8-9.

3) Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 14.

4) Gaston Maspero, art. *Typhon*, *NL.*, t. VII, p. 1170 b.



c'était un attribut d'Hestia, d'Héphaïstos, de Priape<sup>1</sup>; mais surtout il était consacré tout spécialement à Dionysos, avec qui, d'autre part, le lièvre n'était pas sans relations<sup>2</sup>, et celui-ci, de son côté (voir § 9), était un symbole d'Aphrodite, comme la colombe et le dauphin, adoptés par Tanit. Ces constatations suggèrent une interprétation de la présence de l'âne et du lièvre sur un objet religieux; toutefois, je ne la propose que sous réserves, car la rencontre de ces animaux pourrait aussi avoir trait à quelque mythe égyptien ou punique.

Dans les Démétries de la Grande Grèce comme dans celles de l'Attique et du Péloponnèse, Dionysos était, au temps de l'influence grecque à Carthage, en association intime avec « les deux Grandes Déeses »; il remplaçait même Hadès comme époux de Koré, qui se confondait assez souvent avec Aphrodite<sup>3</sup>. Or, nous trouvons constamment, sur les monnaies carthaginoises, Tanit déguisée en Perséphoné<sup>4</sup>; deux groupes de terre cuite de la Nécropole des rabs représentent une déesse-mère portant sa fille, et sous cette forme, qui conviendrait on ne peut mieux à Déméter et Koré, le P. Delattre a reconnu,

1) Art. *Divination*, *GE.*, t. XIV, p. 719 b; Ch. Morel, art. *Asinus*, *DA.*, t. I, p. 470 a-b; Scheiffele, art. *Volcanus*, *RE.*, t. VI, 1852, p. 2732; Pfau, art. *Priapus*, *ibid.*, p. 44; J.-A. Hild, art. *Priape*, *GE.*, t. XXVII, p. 645 b.

2) F. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, p. 604 b, 610 a, 621 a; art. *Dionysus*, *DB.*, p. 241 a-b.

3) Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, p. 632 a-b, 633 b, 634 a, 635 a, 636 b, 637 a, art. *Ceres*, *ibid.*, p. 1025 a, 1028 b, 1030 b, 1059 a, 1062 a, 1063 b, 1076 a; J.-A. Hild, art. *Perséphoné*, *GE.*, t. XXVI, p. 483 a. — Herodote assimile Osiris à Dionysos et Isis à Déméter, et Astarté était assimilée à Isis par les Phéniciens.

4) *NA.*, t. II, 1861, p. 84-104, supplément, 1874, p. 48-49; Ernest Babelon, *Numismatique*, dans *Recherche des antiquités dans le Nord de l'Afrique*, 1890, p. 178-179, fig. 32, 36, 37, 39, p. 198, *Carthage*, 1896, p. 82-83 et fig. 2 p. 22, fig. p. 35, fig. p. 38, fig. p. 83. — Müller dit tantôt *Cérès*, tantôt *Proserpine*; ce qui est indubitable, c'est que toutes ces monnaies représentent Tanit, et je crois, après M. Babelon, qu'elle y est toujours assimilée à Koré, étant devenue par contamination grecque la fille d'Astarté, à qui il est vraisemblable qu'on l'identifiait auparavant.

avec raison, je crois, « les dames Astarté et Tanit du Liban »<sup>1</sup>. Enfin, un certain nombre de figurines du même cimetière nous montrent une déesse portant une torche de chaque main<sup>2</sup> : on représentait ainsi en Grèce Déméter, Perséphoné-Koré et les divinités lunaires de leur cycle, Artémis, Hécate, aussi Séléné, souvent identifiée aux deux précédentes<sup>3</sup> ; mais la fréquence de ces idoles dans les tombeaux puniques (fréquence relative, car le Carthaginois n'était pas enclin par nature à l'anthropomorphisme) paraît dénoter que leurs adorateurs y voyaient la déesse poliade. Rien donc d'impossible à ce que Baal-Hammon ait été par analogie assimilé à Dionysos, d'autant que l'animal qu'on sacrifiait le plus communément à celui-ci était le bélier, attribut et emblème du premier<sup>4</sup> ; et une stèle que je décrirai au § 11 montre que cette assimilation a effectivement eu lieu. L'âne et le lièvre peuvent donc être ici attributs-symboles des deux divinités suprêmes de Carthage. L'objection, c'est que nulle part en Sicile, le culte de Déméter et Koré n'a présenté d'éléments dionysiaques, bien que celui de Dionysos fût répandu dans l'île<sup>5</sup>, mais elle est loin d'être dirimante : le motif de la stèle peut avoir été copié sur une image de piété venue d'Italie ou de Grèce.

1) Delattre, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, BAC., 1903, p. 264-265 [5-6] ; *Figurines trouvées à Carthage dans une nécropole punique* (extr. de CR., 1903), p. 5-8 et fig. 3 ; RES., 17.

2) Delattre, *Rapport sur les fouilles de Carthage*, CR., 1899, p. 537, fig. 2 et pl. IV et V, *Fouilles exécutées dans la nécropole punique voisine de Sainte-Monique, à Carthage* (extr. de CR., 1901), p. 5-6 et fig. 2, 3, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, BAC., 1903, p. 263 [4].

3) Pierre Paris, art. *Diana*, DA., t. II, partie I, p. 144 a et fig. 2350-2352, 2355, p. 133, 136, art. *Hecate* DA., t. III, partie I, p. 46 a, 47 a et fig. 3738, 3739, p. 47 b, 48 a ; Teuffel, art. *Luna*, RE., t. IV, 1846, p. 1228 ; Preller, art. *Proserpina*, RE., t. VI, 1852, p. 117, 121 ; Adrien Legrand, art. *Luna*, DA., t. III, partie II, p. 1390 a.

4) Art. *Dionysus*, DB., p. 241 a.

5) Lenormant, art. *Bacchus*, DA., t. I, part. I, p. 597 a, art. *Cerès*, *ibid.*, part. II, p. 1034 a.



§ 3. — LE CHEVAL.

Il n'existe que deux stèles où des chevaux soient représentés ; 'avais cru en trouver une troisième', mais c'était une erreur, ainsi que je l'exposerai au § 15.

a). — *CIS. I*, 186, t. I, p. 282, 285, 293, pl. XLIII.

Musée de Leyde.

Stèle à acrotères, côtés verticaux ; fronton et acrotères effrités. Il y avait sans doute trois registres :

A. — On n'y voit plus rien.

B. — Dédicace usuelle, un peu mutilée, avec 4404, orthographe de basse époque pour 444; dédicant, 'Abd-Melqart, [fils de] Ha-Milkat, fils de 'Abd-Ba'al.

C. — Registre en creux, ce qui est rare ; la photogravure n'y montre qu'un cheval à gauche galopant, en bas-relief, mais le texte dit *equus*, *ad cuius latus equus alter nunc fere fractus olim adiunctus erat*. Le mouvement de l'animal semble copié grossièrement d'un type monétaire. « *Unicum huiusmodi specimen, in tanta uotorum multitudine*, dit Renan ; *mirum quidem, quum a nummis punicis equi nunquam fere absint.* »

b). — Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage* (extr. de *Gazette archéologique*), 1877, p. 17-18; *CIS, I*, 1756, t. II, p. 242 et 2 fig., pl. XXXIII.

La pierre a péri.

Partie inférieure d'une stèle. De la dédicace, il ne reste que la trace confuse de trois lettres.

Au-dessous, cheval à gauche. Ici encore, je verrais la copie d'une médaille, mais beaucoup plus maladroite que la précédente. C'est à notre exemplaire b) que Ph. Berger faisait allusion, quand il écrivait : « Le cheval, qui ne manque presque jamais sur les monnaies de Carthage, et s'y distingue par ses formes élégantes et élancées, ne se rencontre ici qu'une fois, encore est-il presque méconnaissable, tant il est roide. »

1) *Études puniques*, VIII, RT., t. XXV, 1918, p. 192-193 [10-11] et fig. 6.



L'absence presque totale du cheval sur les ex-voto puniques est d'autant plus singulière, que les Carthaginois avaient un dieu cavalier<sup>1</sup> (est-ce le même qui figure sur des stèles libyques (?)), et que sur les 308 monnaies présentées par Müller comme « frappées principalement à Carthage », je relève 300 fois le cheval (ailé dans deux cas) ou son buste<sup>2</sup>.

« On s'est demandé, dit M. Salomon Reinach, si le cheval des monnaies carthagoises symbolise la Libye ou Poseidon, s'il est un emprunt fait aux monnaies de Sicile, s'il rappelle la légende tardive de la découverte d'une tête de cheval à Carthage. La seconde hypothèse me semble la plus acceptable. Quant à l'absence du cheval sur les stèles dédiées à Tanit et à Baal-Hammon, elle doit tenir à une cause religieuse ; le cheval était sans doute exclus du rituel des sacrifices offerts à ces divinités<sup>3</sup>. »

Effectivement, il n'était point sacrifié, puisqu'il n'est pas mentionné dans les tarifs de sacrifices ; mais ce ne peut être la raison de son absence des stèles, puisque le dauphin, qu'on ne sacrifiait pas non plus, y est un symbole assez fréquent, alors que le bœuf, cité en tête des victimes, ne se montre que sur six ex-voto. La rareté du cheval, comme celle du bœuf, tient, à mon avis, à ce que ni l'un ni l'autre n'était proprement un symbole carthaginois, et je suis d'autant plus disposé à regarder avec M. Reinach le cheval des monnaies de Carthage comme introduit par les monétaires de Sicile, que j'avais émis précédemment cette idée<sup>4</sup>.

1) Delattre, *Carthage, La nécropole punique voisine de la colline de Sainte-Monique, le premier mois des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1899], p. 9 et fig. 15, *La nécropole des rabs, prêtres et prêtresses de Carthage, deuxième année des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1905], p. 7 a.

2) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*, *RT.*, t. XVII, 1910, p. 140-141 et fig. — Cf. le dieu cavalier thrace (S. Reinach, *Monuments inédits du Musée de Sofia*, *BAC.*, 1894, p. 415 et pl. XVIII).

3) L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. II, 1861, p. 84-104, 115-118, supplément, 1874, p. 48-49 ; Vassel, *Études puniques*, IX, p. 186 [13].

4) S. R[einach], *Le cheval à Carthage*, *RA.*, 5<sup>e</sup> série, t. VII, 1918, p. 313-314.

5) *Études puniques*, VIII, p. 193 [11].

En effet, le cheval, ailé ou non, est un des types les plus courants sur les monnaies grecques ou à légende grecque ; sur celles de la Cyrénaïque, il apparaît dès la première époque<sup>1</sup>.

Cela s'explique par le rôle considérable qu'a rempli cet animal dans la mythologie antique. Il est emblème solaire dans toute l'Europe dès l'âge du bronze<sup>2</sup> ; en Mésopotamie, c'est également un symbole divin<sup>3</sup> ; en Grèce, nous le voyons consacré à Poseidon, à Artémis, à Dionysos<sup>4</sup>.

Est-ce le cheval des monnaies puniques qui a donné naissance à la légende de la tête de cheval exhumée par les compagnons de Didon (légende qui devient dans Justin celle d'une tête de bœuf<sup>5</sup>) ? C'est bien possible. Notons cependant qu'une lamelle de plomb taillée en forme de ce quadrupède a été

1) *DB.*, figures p. 44, 50, 56, 63, 86, 93, 128, 130, 141, 204, 216, 252, 253, 287, 349, 378, 403, 419, 430, 435, 443, 444, 598, 602 ; G. Humbert, art. *Achaicum foedus*, *DA.*, t. I, part I, fig. 48, p. 25 ; *NL.*, t. V, fig. p. 583 b ; *NA.*, t. I, nos 11, 16, 28, 31, 56, 59, 82, 87-88, 89, 95. Mais c'est sûrement de Carthage que vient le cheval des monnaies de Masinissa et de ses successeurs, de celles de Cirta à légende punique, etc. (*NA.* t. III, nos 9, 13, 16, 17-19, 27, 32, 38, etc., p. 60, 65, 67, 68).

2) J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques* (extr. de *R.A.*, 4<sup>e</sup> série, t. XIV), 1909, p. 4-10, 60, 69 note 4.

3) Vassel, *Le Panthéon d'Hannibal*, *RT.*, t. XX, 1913, p. 453-454 [58].

4) Fr. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 421 a-b ; P. Paris, art. *Diana*, *ibid.*, t. II part. I, p. 145 b ; F. Durrbach, art. *Neptunus*, *ibid.*, t. IV part. I, p. 63 a-b, 64 b, 66 b, 67 a-b, 69 a, fig. 5307, p. 66 ; A.-M. Berthelot, art. *Artémis*, *GE.*, t. III, p. 1179 a ; art. *Divination*, *ibid.*, t. XIV, p. 719 b ; J.-A. Hild, art. *Poseidon*, *ibid.*, t. XXVII, p. 401 b, 402 a ; Preller, art. *Mercurius*, *RE.*, t. IV, p. 1856 ; A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, trad. Léon Marillier et A. Dirr, 1896, p. 566, 567 note 1 ; *DB.*, art. *Poseidon*, p. 483 b, 484 a. — Voir encore sur le rôle mystique du cheval : art. *Cérès*, *RE.*, t. II, 1842, p. 274 ; Stoll, art. *Ἀπειών*, *ibid.*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., part. II, 1866, p. 1564 ; L. Preller, *Römische Mythologie*, 1858, p. 594-595 ; art. *Epona*, *GE.*, t. XVI, p. 110 b ; art. *Pégase*, *ibid.*, t. XXVI, p. 227 a ; H. Hubert, art. *Persée*, *ibid.*, p. 481 b ; Gustave Glotz, art. *Perseus*, *DA.*, t. IV, part. I, p. 398 b, 403 a et fig. 5581 ; L. Bertholon, *Essai sur la religion des Lybiens*, *RT.*, t. XVII, 1910, p. 137-138 ; Picard et L. Dubreuil-Chambardel, *Le cimetière mérovingien de Saint-Parju*, *BAC.*, 1918, p. 17.

5) *Le Panthéon d'Hannibal*, p. 453 [57].



recueillie dans une sépulture punique probablement antérieure à la frappe des monnaies carthaginoises<sup>1</sup>; mais cette découpe a un cachet artistique que les Carthaginois de ce temps n'auraient guère su lui donner. Chez un peuple de navigateurs, les infiltrations du dehors ne sont pas rares.

Un peigne d'ivoire, que je croirais cypriote et qui provient de la même nécropole, présente un cheval à droite<sup>2</sup>; j'attribuerais aussi à Cypré un disque de terre cuite où l'on voit un cavalier à droite armé à la grecque et accompagné de son chien, avec le disque solaire dans le croissant *montant*<sup>3</sup>, symbole étranger à Carthage, où normalement le croissant est renversé sur le disque.

Les nécropoles du — iv<sup>e</sup> au — ii<sup>e</sup> siècle ont fourni une terre cuite représentant un cheval porteur de jarres<sup>4</sup>; une dent de cheval<sup>5</sup>; une belle intaille (grecque?) figurant un cheval à droite<sup>6</sup>; une monnaie de bronze de Syracuse, de la fin du — iv<sup>e</sup> siècle, percée d'un trou de suspension pour servir d'amulette, et représentant au droit la tête casquée d'Athéné, au revers un cavalier galopant à droite<sup>7</sup>; une amulette égyptisante portant au trait, d'un côté une déesse assise à droite entre un soleil radié et le croissant renversé sur le disque, de l'autre une jambe antérieure de cheval allant à gauche<sup>8</sup>. Mais le cheval lui-

1) A.-L. Delattre, *Carthage, la nécropole punique de Douïmès, fouilles de 1893-1894* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1897], fig. 36, p. 20.

2) Delattre, *La nécropole punique de Douïmès (à Carthage), fouilles de 1895 et 1896*, 1897, p. 44 et fig. 24; Philippe Berger, *Le Musée Lavignerie de Saint-Louis de Carthage*, I, 1900, pl. XXVIII.

3) Delattre, *l. l.*, p. 94-95 et fig. 58.

4) Paul Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, 1915, t. I, p. 108, p. 161, n° 241.

5) *Ibidem*, p. 83, n° 198.

6) Delattre, *La nécropole des rabs, etc., deuxième année*, p. 19 a et fig. 40.

7) Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes du Musée Lavignerie à Carthage* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1904], p. 30 c, et fig. 13, p. 8.

8) Delattre, *La nécropole des rabs, troisième année*, p. 15 a et fig. 18, p. 13. — Les artistes de l'époque du renne représentaient souvent la jambe antérieure du cheval et celle du bison (Breuil, *CR.*, 1905, p. 109).



même ne fait pas, que je sache, partie des amulettes puniques, sans doute parce qu'il a été introduit en Égypte trop tard pour y devenir dieu.

Une estampille de potier montre un buste de cheval à droite qui paraît être la reproduction d'une monnaie<sup>1</sup>.

Le cheval figure sur les lampes de la Carthage romaine, même chrétiennes; on le voit aussi sur des épitaphes chrétiennes de cette cité<sup>2</sup>.

Dans la nécropole de Collo, il a été recueilli deux maxillaires de cheval décorés de dessins<sup>3</sup>. Mais quel est l'âge de ces sépultures et à quelle race appartiennent-elles? Hélo les dit phéniciennes, Bertholon libyques. A Cypre, la nécropole de Tamassos, de l'âge du bronze, a fourni des têtes de cheval<sup>4</sup>.

Sur une stèle de Cirta, on voit un cheval à gauche au repos, sur une autre un buste de cheval à gauche<sup>5</sup>. Un cheval figurait aussi sur un ex-voto à Saturne de l'Ouest tunisien<sup>6</sup>.

J'ai signalé ailleurs chez les Tunisiens un certain nombre de superstitions relatives au cheval<sup>7</sup>.

L'image de cet animal sur les deux stèles de Carthage ne peut guère se référer qu'à Baal-Hammon, divinité solaire,

1) Icard, *Marques céramiques carthaginoises, grecques et romaines trouvées à Carthage*, BAC., 1917, p. 350, n° 9 et fig. 9 p. 351.

2) Merlin, *Pouilles dans l'îlot de l'Amiral* (extr. de CR., 1912), p. 8-9; Delattre, *Une grande basilique voisine de Sainte-Monique à Carthage*, CR., 1917, p. 528 [22].

3) Hélo, *Nécropole phénicienne de Collo*, BAC., 1885, p. 254 (Citation de L. Bertholon, RT., 1910, p. 137).

4) Bertholon, *Essai sur la religion des Libyens*, RT., 1910, p. 137-138.

5) Costa n° 93 et 25, CIS., I, t. II, p. 242 et 2 figures. — Sur une de celles-ci, l'animal paraît avoir les naseaux fendus; il serait intéressant de vérifier au Louvre, les indigènes tunisiens ayant l'habitude de fendre les naseaux non, il est vrai, à leurs chevaux, mais à leurs ânes. — On fendait les naseaux aux chevaux chez les anciens Hongrois (NL., v° Naseau, t. VI, p. 312 a).

6) L. Carton, *Inscriptions de la Colonia Thuburnica* (1917), n° 7, BAC., 1918, p. 166.

7) *Quelques traits de mœurs des indigènes tunisiens* (extr. de Revue indigène), 1903, p. 10-11.

ou qu'au Poseidon phénicien, dont nous ignorons jusqu'au nom.

#### § 4. — LE CHIEN.

« On voit sur une stèle, dit M. Babelon, un enfant monté sur un mouton<sup>1</sup>; une autre représente un éléphant; d'autres enfin ont un bœuf, *un chien*, un cheval, un oiseau, un poisson<sup>2</sup>. » La stèle au chien est anépigraphe comme celle où le mouton sert de monture (peut être au dieu enfant), puisqu'on ne les trouve pas au *Corpus*; elle doivent être à présent au Musée Guimet; c'est tout ce que j'en puis dire.

La figure du chien se rencontre parmi les amulettes puniques et le dieu Anubis, à tête de chacal facile à confondre avec celle du congénère, en est une des plus fréquentes<sup>3</sup>.

Un chien à gauche est gravé sur une bague sigillaire de bronze provenant de la nécropole des rabs (— iv<sup>e</sup> au — ii<sup>e</sup> siècle)<sup>4</sup>.

J'ai mentionné au § 3 un disque de terre cuite sur lequel figure un cavalier avec son chien<sup>5</sup>.

Des chiens (tantôt deux, tantôt trois) sortent des flancs de

1) Ce passage m'a échappé quand j'ai étudié le bélier; il confirme que les animaux des stèles votives y sont des symboles, et non la commémoration de sacrifices, car avec la seconde hypothèse il faudrait admettre que l'enfant a été offert en holocauste, et quelque fanatisé qu'on suppose le père, il n'aurait certes pas rappelé *ensemble et en leur donnant même valeur* le sacrifice d'un bélier et celui de son premier né.

2) Babelon, *Carthage*, p. 69.

3) Delattre, *Carthage, Nécropole punique de la colline de Saint-Louis* (extr. des *Missions catholiques*), Lyon, 1896, p. 24, *Fouilles exécutées à Carthage*, CR., 1899, p. 316 [10], *Lettre sur les fouilles de la nécropole voisine de Sainte-Monique, à Carthage*, CR., 1900, p. 92 [10]; A. Merlin et L. Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraïb, à Carthage*, 1909, n<sup>os</sup> 43, 56, 88, p. 47, 55, 75, *ibid.*, n<sup>os</sup> 5, 43, 55 (14 exemplaires), 57 (2), 64, 65, 68, 79 (2), 82 (2), p. 23, 47, 54, 56, 61, 65, 68, 71; je n'ai pas cherché ailleurs.

4) Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, fig. 32, p. 15.

5) Delattre, *La nécropole punique de Douïmès (à Carthage)*, p. 94-95 et fig. 58.



la nymphe Scylla, représentée en peinture et en bas-relief sur des sarcophages puniques<sup>1</sup>, par conséquent considérée à Carthage comme divinité psychopompe.

Un scarabée de jaspe (peut-être d'époque romaine) porte un personnage assis tenant une palmette et accompagné d'un chien ; trident dans le champ<sup>2</sup>. La nécropole romaine de *Bulla Regia* a fourni quatre vases très bizarres, en terre cuite, en forme de chien (ou de chacal) dont le corps est décoré de symboles divers<sup>3</sup>.

Les Carthaginois sacrifiaient des chiennes à Tanit<sup>4</sup> ; ils mangeaient le chien, dont les indigènes tunisiens, surtout ceux du Sud, sont restés friands<sup>5</sup>.

Une gemme phénicienne représente une déesse à queue de poisson sous le buste de laquelle saillit la partie antérieure d'un chien<sup>6</sup>. Ne serait-ce pas encore Scylla, que la Grèce a peut-être empruntée à la Phénicie ?

En Égypte, on embaumait le chien<sup>7</sup> ; chez les Grecs, il est un des attributs d'Artémis et d'Asklépios<sup>8</sup> et il figure sur les monnaies<sup>9</sup>.

Le chien de la stèle de Carthage *peut* se rapporter à Tanit,

1) Delattre, *CR.*, 1904, p. 509 et fig., 1905, p. 752, 1906, p. 15-16; Vassel, *Le Panthéon d'Hannibal*, *RT.*, t. XXI, 1914, p. 177-178 [96-97].

2) L. Drappier, *La nécropole punique du théâtre de Carthage*, n° 22, note, *RT.*, t. XVIII, 1911, p. 260 [9].

3) Carton, *Les nécropoles païennes de Bulla Regia* (extr. de *RA.*), 1890, p. 12 et pl. II, fig. 2, 3.

4) Movers, *Die Phönizier*, t. I, p. 405 (Citation de Ph. Berger, *Les ex-voto du Temple de Tanit*, p. 19).

5) Justin, XIX, éd. Robert Estienne, 1543, p. 149; Vassel, *Ancienneté de la crémation à Carthage*, *BAC.*, 1918, p. 121 [6].

6) *HA.*, t. III, p. 441-442 et fig. 315.

7) E. Trouessart, art. *Chien*, *GE.*, t. XI, p. 8 b.

8) A.-M. Berthelot, art. *Artémis*, *GE.*, t. III, p. 1181 a; *DB.*, p. 108 a et fig.; P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 156-157, fig. 2363, 2375, 2381, 2385, p. 139, 145, 147, 148; Stoll, art. *Aesculapius*, *RE.*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., 1864, p. 466.

9) *DB.*, fig. p. 158, 400, 545, 561.



qui « devait réunir les attributs de Diane et de Vénus<sup>1</sup> » ou à Ésmun, assimilé à Asklépios par les Grecs.

### § 5. — LE COQ.

Deux exemplaires :

a). — *CIS. I*, 1948, t. II, p. 283, pl. XXXVIII.

On ignore ce que la pierre est devenue.

Stèle à acrotères, côtés verticaux ; brisée du bas. Trois registres :

A. — Au fronton, coq debout, à gauche ; grands caroncules, grande queue recourbée en faucille, concavité en-dessous ; collier double.

Trait.

B. — Dans un cadre rectangulaire au trait, dédicace usuelle, avec  $\text{𐤇𐤕𐤍}$  pour  $\text{𐤇𐤍}$  et  $\text{𐤇𐤕𐤍}$  pour  $\text{𐤇𐤕𐤍}$ , indice de basse époque ; dédicant, 'Abd-'Astart, fils de Šašat, fabricant de... (Le nom de l'objet fabriqué est écrit  $\text{𐤇𐤕}$  ou  $\text{𐤇𐤕}$ , mot inconnu).

Trait.

C. — Caducée ; — séma au trait, avec, à l'intérieur, trois traits obliques courts dont je ne vois pas la raison d'être ; — main droite levée, où l'auriculaire est *nettement* de même longueur que le médius<sup>2</sup>.

b). — E. Vassel, *Études puniques*, IV, stèle n° 18. *RT.*, t. XXIII, 1916, p. 145-146 [13-14] ; *RÉS.*, 1908.

Collection Icard, à Tunis.

1) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 10. — Rappelons la bilingue *CIS. I*, 116, où le nom  $\text{𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕𐤕}$  (Serviteur de Tanit) est rendu par

'Αρταμίδωρος, et la dédicace africaine *CIL.*, VIII, 999, *Dianae Cael. Aug.*, qui s'applique évidemment à Tanit-Caelestis.

2) Sur les difformités voulues de la main levée, voir Vassel, *Six stèles à Tanit*, *RT.*, t. XVI, 1909, p. 347-349 [11-13], *Études puniques*, VIII, *ibid.*, t. XXV, 1918, p. 190 [8] et fig. 2, *Études puniques*, IX, *ibid.*, t. XXVI, 1919, p. 177, 181, 185 [4, 8, 12], *Études puniques*, X, *ibid.*, p. 306 [8].

Stèle sûrement à acrotères, côtés convergeant vers le bas; très incomplète en haut et en bas. Paraît provenir des terrains Bessis, à Dermech. Les registres étaient au nombre de quatre, chose assez insolite :

A. — Disparu.

B. — De l'inscription, encadrée au trait, il ne reste que le nom du père, 'Abd-Melqart, qui en formait la dernière ligne,

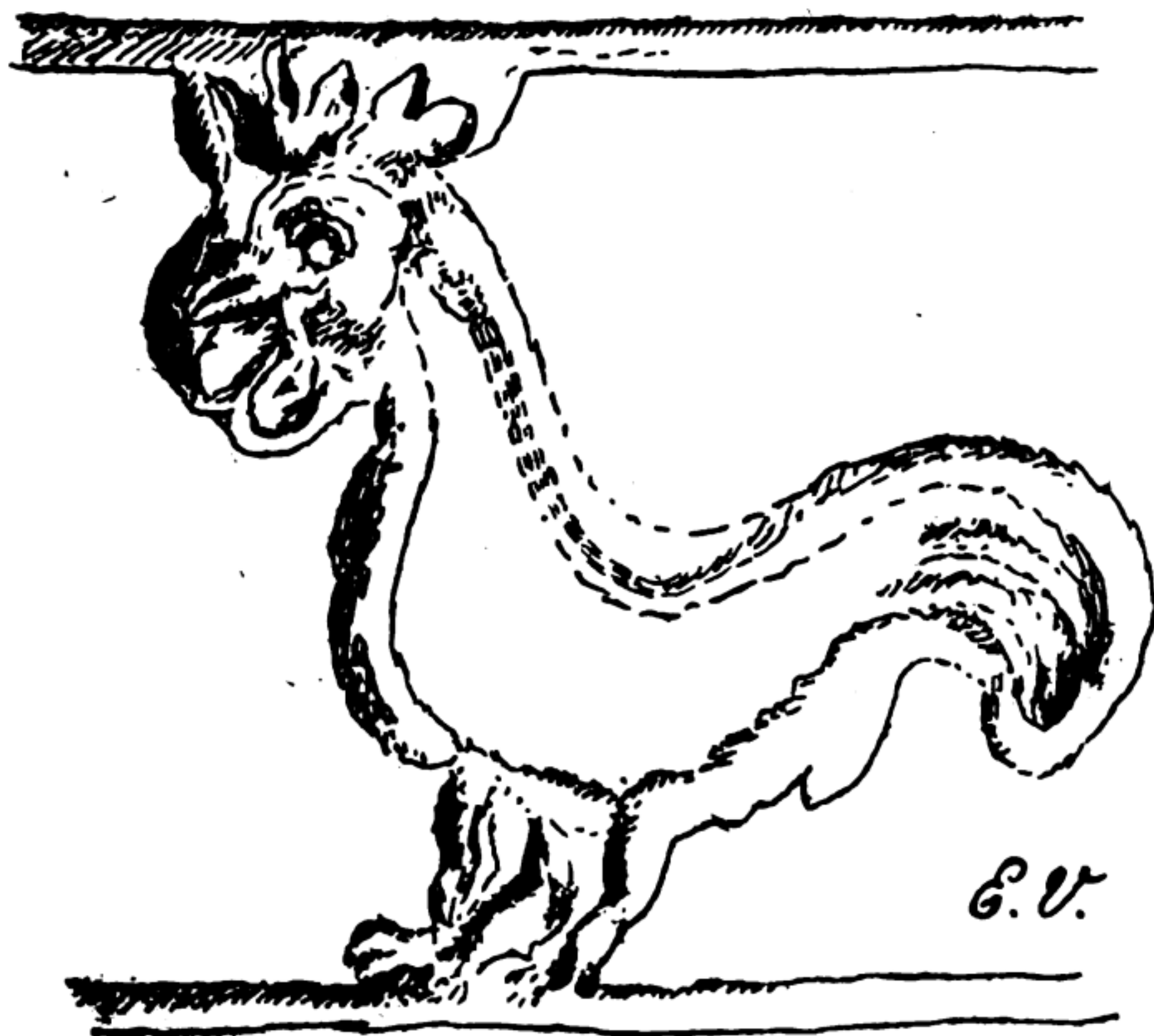


Fig. 1.

et le début de l'avant-dernière (probablement la seconde) où je lis 447 47, ce qu'a voué...

C. — Dans un cadre au trait séparé du précédent par un blanc de 9 à 10 millimètres : Caducée à lemnisques, à base évasée; — coq marchant à gauche, à large queue en faucille, la concavité en bas, à crête et caroncules exagérés, à œil formé du croissant renversé sur le disque<sup>1</sup>; — main droite

<sup>1</sup>) Cf. *Études puniques*, IX, n° 13, B, et 18, C, *RT.*, 1919, p. 182, 181 [9. 11] et fig. 13, X, n° 19, B, *ibid.*, p. 308 [10] et fig. 3.

levée, avec bracelet double décoré de deux rangées de petites perles.

D. — Grand poisson à gauche dont il ne reste que la tête et le dos; l'œil est un disque à cercle concentrique au-dessus duquel je crois voir un chevron, mais mes estampages sont flous en cet endroit.

La technique des images est bizarre; les contours, au lieu d'être tracés au trait comme d'habitude, sont indiqués par des creux élargis qui ôtent au dessin toute précision.

La nécropole dite des rabs, ou de Sainte-Monique, ou de Bordj-Djedid (du — iv<sup>e</sup> au — ii<sup>e</sup> siècle) a fourni des amulettes de style égyptisant en forme de coq, une bague de bronze doré où cet oiseau est figuré et une patte de poule en plomb colorée en rouge<sup>1</sup>; des vases de terre cuite représentant un coq ou une poule ont été recueillis dans des tombeaux puniques, notamment à Dermech (du — vii<sup>e</sup> au — v<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>); la nécropole romaine de *Bulla Regia* en a fourni quatre<sup>3</sup>, et j'ai donné au Musée du Bardo les débris de deux de ces poteries, d'époque romaine également, que j'avais exhumés dans ma propriété de Maxula-Radès<sup>4</sup>. Le coq est un des ornements des lampes chrétiennes de Carthage<sup>5</sup>.

Chez les Grecs, ce gallinacé était consacré à Apollon, à Aphrodite, à Athéné, à Déméter, à Perséphoné; on le sacrifiait

1) Delattre, *Lettre... sur les fouilles de Carthage*, CR., 1898, p. 625 [7], *Carthage : Nécropole punique voisine de Sainte-Monique, deuxième semestre des fouilles* (extr. de *Cosmos*), s. d. [1901], p. 14 a, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, p. 22 a, *Une sépulture carthaginoise*, BAC., 1905, p. 421 [8], *Le plus grand sarcophage*, CR., 1906, p. 20 [11]; Merlin BAC., 1919, p. cxxxiii, 1920, p. 6.

2) L. Poinssot, *Céramique figurée*, nos 146-148, 184-186, dans *Catalogue du Musée Alaoui, supplément*, 1910, p. 146, 152; D. Anziani, dans Paul Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, p. xxxix.

3) Carton, *Les nécropoles païennes de Bulla Regia* (extr. de RA.), 1890, p. 13 et pl. II, fig. 5.

4) Merlin, BAC, 1919, p. clvi.

5) Merlin, *Fouilles dans l'îlot de l'Amiral* (extr. de CR., 1912), p. 8-9.



aussi à Asklépios<sup>1</sup>; Mên, dieu Lune phrygien immigré en Attique, l'avait constamment pour attribut<sup>2</sup>. On le voit sur des monnaies d'Aquinum, ville des Volsques dans le Latium, de Carystos en Eubée, de la Cyrénaïque<sup>3</sup>.

Une des branches de la divination était l'alectryomancie<sup>4</sup>.

Du reste, le coq a toujours été cher aux sorciers<sup>5</sup>. Un génie anguipède à tête de coq figure sur des talismans gnostiques<sup>6</sup>.

Aujourd'hui, chez les Juifs tunisiens, quand une femme est sur le point d'accoucher, on sacrifie — tardivement — un coq pour que l'enfant soit un garçon, (la naissance d'une fille étant une calamité); un autre sacrifice de volailles, appelé en judéo-tunisien *el-keppara* אֵלֶכְפָּרָה, et dont j'ai été également témoin plus d'une fois, est offert tous les ans au *Yom-Kippour* (fête du Grand Pardon)<sup>7</sup>. *Seurdouk Kippour* סֵרְדוּךְ כִּיפּוּר (*Coq de Kippour*) est à Tunis une injure ou une malédiction judéo-arabe qu'on emploie aussi par plaisanterie ou plutôt, à ce qu'il m'a semblé, comme apotropeée au bénéfice de la personne à qui l'on s'adresse.

Les sacrifices de coqs et de poules sont habituels au Maroc; on les y offre aux génies<sup>8</sup>.

1) Stoll, art. *Aesculapius*, *RE.*, t. I, part. I, 2<sup>e</sup> éd., p. 466; Scheiffele, art. *Venus*, *ibid.*, t. VI, 1852, p. 2458; L. de Ronchaud, art. *Apollo*, *DA.*, t. I, part. I, p. 317; F. Lenormant, art. *Ceres*, *ibid.*, part. II, p. 1069 a; A. Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 550; A.-M. Berthelot, art. *Déméter*, *GE.*, t. XIV, p. 39 a-b.; J.-A. Hild, art. *Esculape*, *ibid.*, t. XVI, p. 295 a.

2) Teuffel, art. *Lunus*, *RE.*, t. IV, 1846, p. 1236; Adrien Legrand, art. *Lunus*, *DA.*, t. III, part. II, p. 1394 a et b, 1398 a.

3) *DB.*, fig. p. 78 a, 160 b; *NA.*, Supplément, n° 26 b p. 2, p. 3.

4) Art. *Divination*, *GE.*, t. XIV, p. 719 b, 720 b.

5) Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, p. 52, 78.

6) Adrien Blanchet, *Note sur un talisman gnostique trouvé à Saléon*, *BAC.*, 1918, p. 7-11; E. Saglio, art. *Abraxas*, *DA.*, t. I, partie I, p. 10 b et fig. 22.

7) Eusèbe Vassel, *La littérature populaire des Israélites tunisiens*, Paris, 1904-1907, p. 240-241, supplément, p. 6. — Sur le *Kippour*, voir Munk, *Palestine*, p. 189 a.

8) Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 462-464, 466.

Il paraît vraisemblable que le coq des deux stèles ci-dessus symbolise Tanit comme le poisson de la seconde.

#### § 6. — LE CYGNE.

Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit, à Carthage*, p. 20.

On ne voit pas au *Corpus* la stèle sur laquelle Berger signale « un cygne qui mange du grain dans un thymiatérion » ; elle doit donc être anépigraphe ; si la pierre n'a pas péri, elle est au Musée Guimet. L'éminent orientaliste ajoute : « Cette figure peut exciter quelques doutes ; on serait tenté d'y voir une autruche ; mais je me suis laissé guider, ici comme ailleurs, par la comparaison des monuments analogues. Les monnaies de Marium au type d'Astarté portent fréquemment un cygne sur le revers ; l'un de ces cygnes même présente certains traits qui le rapprochent beaucoup du nôtre ; il a les ailes fermées, le dos fuyant, et il tient le bec au dessus d'un petit autel où se trouvent des mets. Le cygne d'ailleurs, comme l'a rappelé le duc de Luynes, était l'oiseau consacré à Vénus, c'est lui qui, sur un bas-relief du Musée de Florence et sur les médailles de Camarina, transporte la déesse de l'Océan à l'Olympe ; il était connu à Carthage, si nous en croyons Virgile dont l'exactitude scientifique est rarement en défaut (*Aeneid.* I, v. 392). »

Je ne me souviens pas d'avoir vu une seule amulette punique en forme de cygne, mais le mobilier funéraire carthaginois renfermait une lamelle d'ivoire « sur laquelle est gravé au trait excessivement fin un cygne les ailes déployées », une cuiller à encens en bronze dont la tige est recourbée à son extrémité en forme de tête de cygne<sup>1</sup>, deux étuis-amulettes

1) Delattre, *Deux sarcophages anthropoïtes en marbre blanc*, *CR.*, 1903, p. 19 [9], *Les grands sarcophages anthropoïtes*, p. 9 a, 10 a et fig. 21.



d'argent et des manches d'ivoire ornés de cette tête <sup>1</sup>, une spatule en ivoire à extrémité en col de cygne <sup>2</sup>, et surtout de nombreux rasoirs rituels en bronze, de style égyptisant pour la plupart, dont la poignée est invariablement formée de la tête et du cou de cet oiseau <sup>3</sup>; le personnage d'une figurine de terre cuite porte sur les épaules un poisson dont la queue se termine en tête de cygne <sup>4</sup>.

Un masque punique trouvé en Sardaigne est tatoué d'une barque à tête de cygne <sup>5</sup>.

Le cygne et l'oie, qu'il n'est pas toujours aisé d'en distinguer, sont souvent représentés sur les vases grecs à figures noires qu'on trouve dans les tombes les plus anciennes de Carthage <sup>6</sup>.

En Judée, le cygne était tabou <sup>7</sup>. Je ne sais s'il avait un rôle religieux en Égypte, mais l'oie y était Sibou, le dieu Terre <sup>8</sup>; c'était aussi la monture d'Harpocrate et on la sacrifiait à Isis <sup>9</sup>.

Les rasoirs scandinaves de l'âge du bronze étaient terminés en col de cygne ou en tête de cheval; à cette époque, le cygne était dans toute l'Europe le principal symbole du attribut du

1) P. Gauckler, *Note sur des stèles puniques à lamelles gravées, en métal précieux*: CR., 1900, p. 178, 191 [2, 16]. *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, n° 186 p. 74, p. 152.

2) L. Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraïb, à Carthage*. n° 2, RT., t. XVIII, 1911, p. 139 [4].

3) Une *Bibliographie du rasoir punique* que j'ai dressée est trop longue pour que je la donne ici.

4) Delattre, *Carthage : Nécropole punique voisine de Sainte-Monique, troisième mois des fouilles* (extr. de Cosmos), s. d. [1900], p. 15 a.

5) Gauckler, l. l., p. 22, note. — Cf. Apulée, à la suite de Pétrone, éd. Nisard, 1843, p. 407 b.

6) Delattre, *La nécropole punique de Douïmès, fouilles de 1893-1894*, fig. 10, 12, 32, 38, 49, p. 5, 6, 19, 21, 26, *La nécropole punique de Douïmès, 1895 et 1896*, fig. 16, 85, p. 35, 131.

7) *Deutéronome*, XIV, 16.

8) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 86-87 et fig.

9) Georges Lafaye, art. *Harpocrate*, DA., t. III, part. I, p. 13 b et fig. 3705.



soleil<sup>1</sup>; il est également l'emblème de cet astre dans le Vêda.

Une bractée d'or de la nécropole de Mycènes figure deux cygnes affrontés<sup>2</sup>. Une monnaie de Clazomènes, en Asie Mineure, a le cygne au revers<sup>3</sup>.

En Grèce, cet oiseau désigne parfois Leda ou Némésis, mais est aussi consacré à Apollon et à Aphrodite<sup>4</sup>, et l'Artémis Persique a quelquefois pour attributs deux oies ou deux cygnes qu'elle tient par le cou; c'est ainsi, par exemple, qu'elle est représentée sur un joli vase grec de la nécropole de Carthage du — VII<sup>e</sup> au — V<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>.

Quelle divinité le cygne vu par Philippe Berger symbolise-t-il? C'est difficile à dire. Par ses antécédents, il conviendrait également à Tanit et à Baal-Hammon; peut-être s'adressait-il aux deux, combinaison avantageuse et bien dans la mentalité des Carthaginois.

### § 7. — L'ÉLÉPHANT.

Encore une représentation unique :

Philippe Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 18 et fig. p. 19; *CIS. I*, 182, t. I, p. 282, 290, pl. XLV.

La pierre a péri.

Stèle probablement à acrotères, côtés verticaux, mutilée en haut. Un seul registre?

1) Déchelette, *Le culte du Soleil aux temps préhistoriques*, p. 26-31 et fig. 15-17, 19-21. — Le col de cygne des rasoirs scandinaves et puniques est-il une simple coïncidence?

2) Schliemann, *Mycènes*, fig. 279, p. 263.

3) *DB.*, fig. p. 191 a; *NL.*, t. III, fig. p. 47 a.

4) R. Gadechens, art. *Apollo*, *RE.*, t. I, part. II, 2<sup>e</sup> éd., 1866, p. 1297; Scheiffele, art. *Venus*, *ibid.*, t. VI, p. 2458; A.-M. Berthelot, art. *Apollon*, *GE.*, t. III, p. 356 b; art. *Divination*, *ibid.*, t. XIV, p. 720 a; L. de Ronchaud, art. *Apollo*, *DA.*, t. I, part. I, p. 311 a-b et fig. 367, p. 312 b, 317 a, 320 b; Léon Heuzey, *Les figurines antiques de terre cuite du Musée du Louvre*, 1883, p. 14 et pl. 18 fig. 3; Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 508.

5) P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 152 b, 155 b; Delattre, *La nécropole punique de Douïmès, 1893-1894*, fig. 32, 38, p. 19, 21.

Au fronton, traces très confuses d'un symbole qui paraît n'être ni la main levée, ni le croissant sur le disque ; peut-être le séma sur l'autel à gorge ?

Dédicace usuelle, suivie de la formule *parce qu'ils ont entendu sa voix, ils l'ont béni* ; dédicant, *Bod-'Astart, fils de Hi-Milk, fils de Ba'al-Maleak*.

Éléphant à gauche, au trait. « Il a, dit Philippe Berger, le front fuyant et les oreilles en éventail qui distinguent l'éléphant d'Afrique de celui d'Asie. »

La nécropole des rabs (du — iv<sup>e</sup> au — ii<sup>e</sup> siècle) renfermait la moitié supérieure d'une statuette de terre cuite représentant « une déesse assise sur un siège à large dossier ; la coiffure échancrée laisse soupçonner l'intention de figurer une tête d'éléphant, qui se reconnaît à la trompe entre les défenses ; c'est ainsi que l'on représentait l'Afrique »<sup>1</sup>.

Dans les colliers du — iv<sup>e</sup> siècle au — ii<sup>e</sup>, on voit assez souvent des amulettes en forme d'éléphant ; une d'elles porte une inscription hiéroglyphique, mais le R. P. Delattre fait remarquer que l'éléphant est une amulette très rare en Égypte (où, par extraordinaire, cet animal n'a point été déifié<sup>2</sup>).

Une minuscule pièce d'argent de la nécropole des rabs porte au revers un éléphant à droite<sup>3</sup>. Du reste « les monnaies de

1) Delattre, *Note sur une nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, BAC., 1903, p. 269 [10] et pl. XXIV n° 1. (Dans le dessin, on ne distingue ni trompe ni défenses).

2) Delattre, *Nécropole punique de la colline de Saint-Louis* (extr. des *Missions catholiques*), 1896, p. 69, *La nécropole des rabs*, 3<sup>e</sup> année, p. 38 b et fig. 90 ; Gauckler, dans BAC., 1900, p. cxxx, cxli, cxliv, *Note sur des étuis puniques à lamelles gravées*, CR., 1900, p. 201 [26], *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I. n°s 128, 143, 158 186, 192, 199, 209, 311 (?), p. 42, 47, 56, 76, 80, 85, 89, 133 ; Merlin et Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Kheraïh*, n° 67, p. 62 ; Merlin, *Note sur des tombeaux puniques découverts à Carthage en 1916*, BAC., 1917, n° 25, p. 147, *Fouilles de tombeaux puniques à Carthage*, BAC., 1918, n°s 4, 39, p. 318, 329.

3) Delattre, *La nécropole des rabs*, 3<sup>e</sup> année, p. 15 b, *Fouilles exécutées dans la nécropole punique voisine de Sainte-Monique* (extr. de CR., 1901), p. 18.



Carthage, ainsi que celles des rois de Numidie et de Maurétanie, ont souvent pour type l'éléphant de guerre monté quelquefois par un cornac<sup>1</sup> » ; on voit encore un éléphant à gauche, monté, sur une médaille de Philippe l'Arabe (244-249)<sup>2</sup>. Mais Carthage n'eut d'éléphants qu'après la mort d'Alexandre (— 323), à l'imitation des rois grecs de Syrie et d'Égypte<sup>3</sup>.

L'éléphant était déjà représenté dans les gravures rupestres de Berbérie<sup>4</sup>. En Assyrie et en Égypte, il était connu très anciennement, mais comme animal exotique apporté en tribut<sup>5</sup>. Cependant, dès la v<sup>e</sup> dynastie égyptienne et sans doute avant (— III<sup>e</sup> millénaire), l'île d'Éléphantine portait le nom d'*Abou* (*Eléphant*), ce qui semblerait déceler un mythe, et ce nom était représenté dans l'écriture hiéroglyphique par l'image du pachyderme<sup>6</sup>. Il serait intéressant de rechercher si celui-ci se montre en amulette dans les sépultures égyptiennes avant les Ptolémées, qui introduisirent en Égypte l'éléphant de guerre.

Au revers d'une monnaie libyenne de Ptolémée Soter (— 323 à — 285), Zeus Ammon est dans un char traîné par quatre élé-

1) E. Babelon, art. *Eléphant*, III, *GE.*, t. XV, p. 814 a; Prudhomme. *Note sur une monnaie numide inédite*, dans *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique du département de Constantine*, t. XXVI, 1890-1891 (1892), p. 451 et fig.; *NA*, t. II, n° 37, p. 61, t. III, n° 3, 16-18, 43, 44, 55, 56, p. 9, 17, 27, 34, 42-45 (Müller n'attribue pas à Carthage de monnaie à l'éléphant).

2) *DB.*, fig. p. 461.

3) Babelon. *Carthage*, p. 64. — Une médaille romaine commémorative de la victoire remportée en Sicile par Métellus sur les Carthaginois (— 251) montre le triomphateur sur un char attelé de deux éléphants (*NL.*, t. VI, fig. p. 58 c).

4) L. Bertholon. *L'année anthropologique nord-africaine*, *RT.*, t. IX, 1902, p. 310, 320; E.-T. Hamy, *Note sur quelques antiquités découvertes par M. E.-F. Gaultier dans les vallées de la Sousfana et de la Saoura*, *CR.*, 1905, p. 251; Carton, *Chronique d'archéologie nord-africaine*, *RA.*, t. X, 1903, p. 72; *Dixième chronique archéologique nord-africaine*, *RT.*, t. XX, 1913, p. 117 [15].

5) Babelon, art. *Eléphant*, *GE.*, t. XV, p. 813 a.

6) Maspero, art. *Eléphantine*, *NL.*, t. IV, p. 108 b; art. *Elephantine*, *GE.*, t. XV, p. 816 b.



phants<sup>1</sup> ; le proboscidien figure aussi sur un grand nombre de médailles de Séleucus Nicator (→ 312 à — 280) et de ses successeurs ; il était l'emblème de la dynastie des Séleucides<sup>2</sup>. En Grèce, il devint à la suite de la campagne d'Alexandre dans l'Inde un des attributs de Dionysos<sup>3</sup>.

D'après les données qui précèdent, il est bien difficile de définir l'idée du dédicant de la stèle à l'éléphant. L'animal représente sûrement une divinité, mais laquelle ? Est-ce l'Afrique, ainsi que le fait clairement la médaille de Philippe l'Arabe ? Cette conception serait bien abstraite pour la mentalité populaire carthaginoise, capable, *peut-être*, de déifier une ville, *par imitation*, mais non une région étendue et mal délinée. Restent les hypothèses que le pachyderme de l'ex-voto symbolisait Baal-Hammon assimilé à Dionysos<sup>4</sup>, ou qu'il était inspiré par un type monétaire du dehors, considéré *vaguement* comme sujet de sainteté ; entre les deux, je suis l'âne de Buridan.

#### § 8. — L'HIPPOPOTAME (inexistant).

Sur une stèle qui a été insérée depuis au *Corpus*, Philippe Berger croyait reconnaître un hippopotame dans un animal monté par un personnage nu dont le haut du corps a disparu<sup>5</sup>. Mais un examen attentif de la photogravure du *Corpus* montre que la bête est un taureau<sup>6</sup>.

1) *NA.*, t. I, n° 365, p. 140.

2) Babelon, art. *Eléphant.*, *GE.*, t. XV, p. 813 b ; M. Maindron, art. *Eléphant.*, *NL.*, t. IV, p. 107 c.

3) Babelon, *l. l.*

4) Cf. § 2 et 11.

5) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 16 et fig ; *CIS.* I, 936, t. II, p. 119, pl. XII.

6) E. Vassel, *Etudes puniques*, XIV (sous press.).

## § 9. — LE LIÈVRE.

On a vu au § 3 le lièvre faisant face à l'âne sur la stèle *CIS. I*, 1003; il est le seul animal sur deux autres :

*b*). — *CIS. I*, 228, t. I, p. 317, pl. XLVIII (la figure porte par erreur le n° 288), p. 451-453 et fig.

Collection Spiro.

Stèle à acrotères, côtés paraissant verticaux; brisée à gauche et en bas, sommet écorné. Deux registres :

A. — Main droite levée au tympan.

Trait.

B. — Dédicace usuelle; dédicante, 'Arisat, *fil*le du suffète Adoni-Ba['al]. (Le titre de suffète précède le nom du père, tournure irrégulière.)

Séma au trait, où le disque est de forme anormale et dont le haut subsiste seul; lièvre à gauche au trait, dont il ne reste que le buste.

Au dire de Renan, les deux premières lignes de la dédicace seraient complètes malgré la cassure et par conséquent la gravure de la stèle *postérieure à ses mutilations*; les deux dernières lettres du nom du père auraient été supprimées, faute de place au bout de la ligne 3.

Ces assertions sont des plus contestables. Si l'inscription ne pouvait être complétée à la ligne 3, on ne voit pas ce qui empêchait de reporter, selon l'habitude, à une quatrième ligne le  $\bigcirc$  et le  $\perp$ , pour lesquels il existe un blanc très suffisant à la droite du séma; il est donc probable que ces deux lettres ont été emportées par la brisure. L'inscription est de basse époque : le verbe à la fin de la ligne 2 pouvait être orthographié  $\text{𐤀𐤕𐤁}$  ou  $\text{𐤀𐤕𐤁}$ ; je crois même distinguer le 'ajin sur la reproduction de l'estampage. A la ligne 1, le lapicide aurait été arrêté par un défaut de la pierre, qui plus tard aurait

favorisé l'éclatement. Si je comprends bien, la fracture serait pour Renan toute d'une même époque : « *Fractura lapidis, teste Fouqué nostro, antiqua est et eadem temporis iniurias quas ipsae litterae exhibet.* » On aurait donc gravé les symboles du haut et du bas mutilés tels qu'ils sont à présent? N'est-ce pas le comble de l'invraisemblance? Et cette pierre sans talon, comment l'aurait-on plantée en terre?

c). — *CIS.I*, 3000, t. II, p. 501, pl. LXI.

Musée du Louvre, n° 162.

Stèle sûrement à acrotères, côtés convergeant vers le bas; brisée en haut et en bas. Trois registres :

A. — Il reste à la partie gauche du fronton un dessin bizarre qui, d'après l'explication du *Corpus*, représente une oreille.

B. — Dédicace usuelle dans un encadrement au double trait; 𐤏𐤓 [𐤏] ou 𐤏𐤓 [𐤏] au lieu de 𐤏𐤓𐤏; écriture de très basse époque, voisine de la cursive; dédicant, *Seso* 𐤏𐤓𐤏 (nom qui n'a pas été rencontré ailleurs), *fil*s de 'UNLP'S 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓. Les éditeurs du *Corpus* ne savent comment interpréter cette combinaison de lettres; ils se demandent si les trois premières ne seraient pas le nom et les quatre autres un ethnique, une qualité, ou encore la transcription du latin *lepus*! Mais pourquoi la stèle n'aurait-elle pas été dédiée par un étranger fils d'étranger, un mercenaire, par exemple? Il y a en avait à Carthage, ce qu'on oublie toujours.

C. — Lièvre à gauche, allongé sur un socle; il a au flanc trois traits courbes qui ne paraissent pas former le *het* cursif et dont je ne vois pas la raison d'être.

Séma au trait, avec indication schématique du collier et des côtés de l'autel à gorge et disque à double trait.

Ainsi, les deux stèles présentent des bizarreries — ce qui n'a rien de bien surprenant pour la première, attendu que le cas est fréquent dans les ex-voto féminins.



Le lièvre fait assez souvent partie des amulettes égyptisantes des sépultures puniques de Carthage<sup>1</sup>. On a recueilli en outre dans ces hypogées un anneau sigillaire en bronze qui porte un lièvre courant à gauche<sup>2</sup>, un vase en forme de lièvre<sup>3</sup>, un couvercle d'amphore orné d'une tête de lièvre<sup>4</sup>.

Des étuis-amulettes d'or à tête de lièvre ont été rencontrés dans les tombeaux puniques de Sardaigne<sup>5</sup>; les apotropaïques de ce genre sont toujours égyptisantes.

En Égypte, un district était appelé *nôme du Lièvre*<sup>6</sup>; l'animal figure déjà sur la palette d'Abydos, attribuée à la III<sup>e</sup> dynastie au plus tard<sup>7</sup>. On adorait à Dendérah un dieu et une déesse à tête de lièvre; un dieu semblable est peint au chapitre 146 du *Livre des Morts*; aux basses époques, on trouve parfois des Osiris à tête de lièvre; à la période saïte, le lièvre est une amulette favorite des Égyptiens<sup>8</sup>.

Chez les Grecs, il était un des nombreux attributs d'Aphrodite<sup>9</sup>; il était aussi en rapport avec Dionysos et avec l'Artémis

1) Delattre, *Fouilles exécutées à Carthage pendant le premier trimestre de 1899*, CR., 1899, p. 316 [10], *Rapport sur les fouilles de Carthage (avril-juin 1899)*, ibi l., p. 554 [6]. *La nécropole punique de Sainte-Monique, troisième mois des fouilles*, p. 3 b, *Lettre sur les fouilles de la nécropole voisine de Sainte-Monique à Carthage*, CR., 1900, p. 92 [10]; Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, nos 203, 351, p. 87, 183; Merlin, *Note sur des tombeaux puniques découverts à Carthage*, nos 11, 15, 17, BAC., 1917, p. 139, 142, 144, *Fouilles de tombeaux puniques à Carthage*, II, nos 3 bis, 4, ibid., 1918, p. 317, 318.

2) Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, fig. 32, p. 15.

3) L. Poinssot, *Céramique figurée*, n° 145, dans *Catalogue du Musée Alaoui, supplément*, p. 146, cf. n° 227, p. 157.

4) Gauckler, *Les nécropoles puniques de Carthage*, t. I, p. 141.

5) Gauckler, *Note sur des étuis puniques en métal précieux*, CR., 1900, p. 196 [20].

6) Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, carte de la p. 319.

7) Heuzey, *Égypte ou Chaldée?* CR., 1899, pl. p. 66.

8) Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 654, 656.

9) Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, t. II, 1897, p. 234; J.-A. Hild, art. *Vénus*, GE., t. XXXI, p. 827 b; Scheffele, art. *Venus*, RE., t. VI, p. 2458.

Persique<sup>1</sup>. Un vase archaïque grec du Musée du Louvre montre un personnage à tête de lièvre<sup>2</sup>; sur une monnaie grécque de Messine, on voit un lièvre courant à droite au-dessus d'un dauphin dans le même sens<sup>3</sup>.

C'est, je crois, à la Grèce qu'a été emprunté le lièvre des stèles, comme symbole de Tanit assimilée à Aphrodite; en tout cas, il est certain que les deux dédicants en faisaient un attribut divin, puisqu'ils l'associent l'un et l'autre au séma.

#### § 10. — L'OURS (très douteux<sup>4</sup>).

*CIS. I*, 330, t. I, p. 388, pl. LIII.

Musée Guimet.

Stèle à acrotères, côtés convergeant un peu vers le bas; brisée en bas. Un seul registre.

Rien au fronton.

Dédicace usuelle, suivie de la formule « *parce qu'ils ont entendu sa voix, qu'ils le bénissent (ou ils le béniront)* »; dédicant, 'Abd-Melqart, fils de Šafaṭ, fils de Bod-'Aštart, fondeur d'airain.

Au-dessous, sur ce que le *Corpus* désigne comme un instrument d'usage inconnu et qui me paraît être le schéma grossier d'un navire, je crois voir la silhouette d'un animal dressé qui a le port d'un ours. Est-ce une fausse apparence causée par une veine de la pierre? La présence de l'ours n'aurait rien d'invraisemblable : il a eu un rôle religieux en Grèce et ailleurs<sup>4</sup>.

1) F. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 621 b; P. Paris, art. *Diana*, *ibid.*, t. II, part. I, p. 135 a, 143 a, 152 b, 153 a, et fig. 238).

2) F. Lenormant, art. *Ceres*, *DA.*, t. I, part. II, p. 1073 a.

3) *DB.*, p. 391 fig. 2.

4) Voir : Hérodote, II, 67; A.-M. Berthelot, art. *Artemis*, *GE.*, t. III, p. 1179 a; J.-A. Hild, art. *Cullisto*, *ibid.*, t. VIII, p. 947 b; P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 141 b-142 a, 145 a; Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 487, 516-518.



## § 11. — LA PANTHÈRE.

La panthère n'apparaît qu'une fois :

*CIS. I*, 176, t. I, p. 270, pl. XLI; Ph. Berger, *Punique et néopunique*, dans *Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique*, p. 80 et fig. 38 p. 81; Ernest Babelon, *Carthage*, fig. p. 78.

Musée de Turin

La stèle, très soignée, représente un édicule grec d'ordre dorique, à fronton triangulaire et acrotères latéraux ornés de palmettes (le gauche a disparu); l'entablement porte sur deux colonnes cannelées. Trois registres :

A. — Au tympan, panthère couchée, à droite, tournant la tête à gauche.

B. — Entre les colonnes, c'est-à-dire, conventionnellement, à l'intérieur de l'édifice, Tanit en Perséphoné, vêtue à la grecque, debout de face, la tête penchée à droite et les yeux baissés; de la main droite, elle écarte son voile, geste nuptial; de la gauche, elle tient une corbeille de fruits.

C. — Sous l'édicule, la dédicace ainsi libellée : « *A voué ton serviteur Milk-jaton le suffète, fils de Mahar-Ba'al le suffète.* »

Cet ex-voto, où tout est grec sauf l'inscription, est à mon gré le seul sur plusieurs milliers qui ait un cachet vraiment artistique. Du reste, j'en suis venu à penser que chez les Carthaginois, tout est étranger qui n'est pas grossier; merveilleux intermédiaires, ces gens paraissent n'avoir été que de fort piètres producteurs.

Le petit monument, sans doute de basse époque, est un des cinq ex-voto anormaux de forme et une des 27 stèles épigraphes où il ne soit pas nommé de divinité<sup>1</sup>.

1) Note sur la forme des stèles votives de Carthage (adressée à la Commission de l'Afrique du Nord le 31 juillet 1920), § 1 et § 4, dernier alinéa (y ajouter aux ex-voto anormaux *CIS. I*, 181).



Une tête de panthère moulée aurait été trouvée dans une sépulture punique de Carthage<sup>1</sup>.

Ce fauve figure sur une monnaie d'*Hippo-Regius* (Hippone) à légende punique; une autre, néopunique, de *Leptis Magna*, entre les Syrtes, porte au revers une panthère sautant à gauche; une troisième, aussi de Leptis, à légende latine et frappée sous Tibère, montre Bacchus accompagné du félin<sup>2</sup>.

En Grèce, la Panthère était consacrée à Dionysos et formait un de ses attributs les plus usuels<sup>3</sup>; exceptionnellement, elle accompagnait aussi l'Artémis Persique<sup>4</sup>.

Il me paraît certain que sur la stèle de Turin, la panthère symbolise Baal-Hammon identifié à Dionysos<sup>5</sup>.

## § 12. — LE POULPE.

La présence du poulpe sur une stèle n'avait point été relevée que je sache; le *Corpus*, où elle a pris place, ne dit mot du mollusque :

*CIS.I*, 190, t. I, p. 295, pl. XLVI.

Musée Guimet.

Stèle à fronton aigu et petits acrotères, côtés convergeant légèrement du bas; brisée en bas. éclatée à gauche. Un seul registre actuellement :

A peu près au milieu du tympan, signe que je n'ai pas remarqué ailleurs et dont le texte ne parle pas; c'est, je crois, le schéma du lotus à trois pétales, renversé comme le beau lotus

1) Gauckler, *Les nécropoles puniques*, t. I, p. 146.

2) *NA.*, t. II, nos 13, 21, p. 5, 6-7, t. III, n° 65, p. 53, p. 57.

3) F. Lenormant, art. *Bacchus*, *DA.*, t. I, part. I, p. 604 b, 608 b, 610 a-b, 617 b, 622 a-b, 630 b; art. *Dionysus*, *DB.*, p. 241 a-b.

4) Pausanias, V, xvii-xix; P. Paris, art. *Diana*, *DA.*, t. II, part. I, p. 143 b, 153 b.

5) Cf. § 2.

à cinq pétales d'un fragment anépigraphe publié par Philippe Berger et celui d'une stèle du *Corpus*<sup>1</sup>.

Séma où les cornes sont remplacées par deux droites verti-



Fig. 2.

cales, entre deux poulpes dont les huit tentacules ont été réduits à quatre.

Dédicace dont la fin a disparu et qui est conçue en ces termes : « A Tanit Face-de-Basil ; ce [qu'on voue] Bod-'Astart... »

C'est une des neuf ou dix stèles dédiées à Tanit seule<sup>2</sup>.

1) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 20 et fig. ; *CIS.* 1, 2646, t. II, pl. LV. — Ici, ce symbole pourrait bien être *ktéique*.

2) Cf. *Note sur la forme des stèles votives de Carthage*, § 1.

Chez les Grecs. non seulement les poissons, mais tous les animaux marins étaient consacrés à Aphrodite<sup>1</sup> ; il est vrai que Poseidon avait aussi pour symboles le thon et le dauphin, que celui-ci et les poissons étaient attributs des Néréïdes ; mais je ne vois pas le poulpe mentionné à propos de ces divinités<sup>2</sup>.

Quoi qu'il en soit, j'estime ici que le dédicant considérait le poulpe comme symbole de Tanit, à qui seule il dédiait sa stèle.

### § 13. — LE SINGE (inexistant).

Sur une stèle du Musée de Carthage, il m'avait semblé reconnaître la figure du singe, et j'y ai fait allusion dans une de mes notices ; mais le R. P. Delattre, à qui j'en ai référé, a bien voulu me répondre : « Je possède en effet, dans la salle punique du Musée Lavigerie, un fragment de stèle sur lequel est représenté un *homme* grimpant à un palmier. Le personnage est assez grossièrement figuré, de sorte qu'il ressemble à un singe et l'instrument qu'il porte pourrait être pris pour la queue de l'animal, mais c'est bien un homme que l'artiste (?) a voulu représenter. » Voilà qui est péremptoire.

1) Scheffele, art. *Venus*, *RE.*, t. VI, p. 2458. — C'est, je le présume, pour cette raison que le *Pecten* (appelé *pétoncle* par Müller) figure sur des tétradrachmes carthaginois frappés en Sicile (*NA.*, t. II, nos 14, 39, p. 74-78) et, associé à un autre lamellibranche, au crabe et au poisson, sur une monnaie grecque d'Agrigente (située à 24 milles de la mer) (*DB.*, fig. p. 34 b).

2) E. Vinet, art. *Amphitrite*, *DA.*, t. I, part. I, p. 247 b ; F. Durrbach, art. *Neptunus*, *ibid.*, t. IV, part. I, p. 60 b, 61 b, 69 b, 70 b, 71 a, 72 b, fig. 5305 p. 65 ; O. Navarre, art. *Nereus*, *ibid.*, p. 74 b, 76 a, fig. 5316, 5317, p. 73, 75 ; Hild, art. *Poseidon*, *GE.*, t. XXVII, p. 401 a, 402 a ; art. *Poseidon*, *DB.*, p. 484 a. — Cependant, une monnaie romaine de la famille *Crepereia*, au type d'Amphitrite, a le poulpe dans le champ (Vinet, *l. l.*, p. 248 a). — En Crète égéenne, ce mollusque est un des symboles favoris.



## § 14. — LA SOURIS.

Une seule stèle :

Philippe Berger. *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 18-19 et fig.; *C/S.I.*, 1863, t. I, p. 453, t. II, p. 255, pl. XXXV.

Musée Guimet.

Stèle à fronton aigu et petits acrotères, côtés verticaux ; brisée du bas. Un seul registre :



Fig. 3.

Au tympan, acanthe, ou plutôt palmette grecque à sept folioles ; plus deux volutes qui sont la dégénérescence des régimes du dattier sacré de la Chaldée.

Main droite levée, entre deux souris montantes et affrontées.

Dédicace, dont il ne reste que les premiers mots usuels, « *A la dame Tanit, Face-de...* »

C'est le cas de faire connaître une bague punique achetée il y a une douzaine d'années à un indigène de Carthage par M. V. Chavanne, antiquaire à Tunis, qui a eu à cette époque l'amabilité de me la communiquer. Voici mes notes :

« Bague sigillaire en or à 23 carats, du poids de 4<sup>sr</sup>,38, affectant la forme d'un étrier auquel le chaton gravé sert de sole. L'anneau, faussé à gauche, a actuellement un diamètre exté-

rieur de 19<sup>mm</sup>,5 en passant par le chaton, de 23 millimètres dans l'autre sens. L'épaisseur du métal, à la partie de l'*orbiculus* opposée au chaton, où ses deux faces extérieures sont légèrement aplaties, est de 2<sup>mm</sup>,5, elle diminue graduellement jusqu'à n'être plus que fort peu supérieure à 1 millimètre. Le chaton est une lame plate, fusiforme, épaisse de 1 millimètre environ, large de 8 et longue de 18.

« La gravure, en creux naturellement, marque plus d'habileté de main que de sentiment artistique, ce qui est la caractéristique générale des œuvres carthaginoises. Elle nous montre un masque humain ou plutôt divin, sans cou, entre deux palmettes couchées opposées par la base et reliées au moyen d'un filet qui remonte pour contourner la tête du personnage, lui faisant comme une auréole; ces palmettes, à neuf digitations dont deux en volute, sont de forme grecque et non phénicienne<sup>1</sup>. En haut, de chaque côté, le croissant renversé sur le disque, qu'il ne touche pas; en bas, deux souris à longues oreilles, opposées, et dont les queues, relevées du bout, se croisent sous le menton du dieu.

« L'aspect du personnage est grotesque et bestial : crâne absolument chauve, front assez bas et rétréci d'une façon invraisemblable, oreilles d'animal, hautes et pointues, face très large et très pleine, joues bouffies, gros yeux saillants, nez fort, lèvres charnues, sourcils épais se rejoignant, moustache fournie et tombante, barbe rude taillée en rond, figurée par des traits droits rayonnants.

« La tête me paraît avoir quelque ressemblance avec celle d'une statuette phénicienne du Musée du Louvre, représentant, d'après Perrot, le dieu Poumaj<sup>2</sup>. »

J'ajouterai que la forme de l'anneau en question est très semblable à celle de trois autres de la nécropole des rabs

1) Sur la palmette, voir E. Vassel, *La littérature populaire des Israélites tunisiens*, p. 192, *Six stèles à Tanit*, RT., t. XVI, 1909, p. 341-343 [5-7].

2) HA., t. III, fig. 22, p. 65.

(— iv<sup>e</sup> et — iii<sup>e</sup> siècle) dont il est certainement contemporain<sup>1</sup>.

Il a été trouvé à Ed-Dîmas (*Thapsus*) un vase en forme de rat<sup>2</sup>, mais je crois me souvenir qu'il est d'époque romaine.

Chez les Carthaginois, 'Akbar אקבר (Souris ou Mulot) est un nom d'homme très usité, je le relève vingt-deux fois dans ce qui a paru du *Corpus*<sup>3</sup>; les deux variantes habituelles, אקבר et אקבר, existent également<sup>4</sup>.

'Akbar est un nom cananéen fort ancien; la Genèse le donne, sous la forme אקבר, au père d'un roi du pays d'Édom. C'était aussi, en l'an — 623, le nom d'un familier de Josias, roi de Juda<sup>5</sup>. De nos jours, l'Arabe choisit volontiers pour son enfant un nom d'animal<sup>6</sup>. Quoi qu'il en soit, on ne peut guère douter que les Carthaginois n'aient attribué au nom de 'Akbar le caractère religieux que présente toute leur onomastique.

Est-ce à des rites phéniciens infiltrés en Judée (où la souris était un des nombreux animaux impurs<sup>7</sup>) que fait allusion le prophète Isaïe vers l'an — 400<sup>8</sup>, c'est-à-dire précisément vers l'époque qui nous intéresse, quand il tonne contre « ceux qui se sanctifient et se purifient au milieu des jardins l'un après l'autre, qui mangent de la chair de pourceau, et des choses abominables, et des souris »<sup>9</sup>? Cela en a tout l'air.

En restituant aux Hébreux l'arche d'alliance, les Philistins

1 Delattre, *Les grands sarcophages anthropoïdes*, fig. 32, p. 15, *La nécropole des rabs*, 3<sup>e</sup> année, fig. 20, p. 13, p. 29 et fig. 59, p. 28.

2) Poinssot, *Céramique figurée*, n° 322, dans *Catalogue du Musée Alaoui*, Supplément, p. 169.

3) CIS. I, 178, 239, 247, 344, 510, 513, 514, 672, 695, 982, 1003, 1029, 1124, 1224, 1494, 2180, 2240, 2449, 2617 (?), 2820, 3088, 3206 (?); RES., 1231.

4) CIS. I, 395; 236, 600, 1391, 2630, 3014; RES., 6, 17.

5) Genèse, xxxvi, 38; II Rois, xxii, 12, 14; Jérémie, xxvi, 22, xxxvi, 12.

6) René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, 1914, p. 23.

7) Lévitique, xi, 29.

8) M. Vernes, art. Isaïe, GE., t. XX, p. 984 a.

9) Isaïe, lxvi, 17, traduction Ostervald.



l'accompagnent, à titre d'indemnité religieuse, de cinq cônes et cinq souris d'or<sup>1</sup>.

En Égypte, d'après Guigniaut, la souris était consacrée à Hathor<sup>2</sup>, cependant, à en croire Philippe Berger, les Égyptiens reprochaient aux Assyriens d'adorer ce rongeur<sup>3</sup>; d'autre part, M. Vellay affirme qu'il était en horreur aux Mages<sup>4</sup>; qui a raison?

En Grèce, la souris était consacrée à Apollon; elle figure sur les monnaies de Métaponte, d'Alexandrie de Troade<sup>5</sup>, sur des médailles d'Alexandre frappées en Grèce<sup>6</sup>. Le rat et la souris ont été au nombre des animaux mantiques<sup>7</sup>.

Quelle conclusion tirer des renseignements rassemblés ici? Certainement, que la souris, dont la présence sur une stèle offusquait Renan non moins que celle du lièvre<sup>8</sup>, y est comme celui-ci le symbole d'une divinité, peut-être du dieu rébarbatif de la bague. On ne voit pas, il est vrai, ce que ce personnage a de commun avec Tanit ou Baal-Hammon, mais rien ne dit que le cas ne soit pas analogue à celui, fréquent chez les anciens, de la statue d'un dieu consacrée dans le temple d'un autre<sup>9</sup>.

1) *I Samuel*, vi, 4 suiv.

2) Creuzer-Guigniaut, t. II, p. 99.

3) Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 19.

4) Charles Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammuz dans l'Orient antique*, p. 250.

5) H. W. Stoll, art. *Apollo*, *RE.*, t. I, 2<sup>e</sup> éd., p. 1258-1259; R. Gâdechens, *ibid.*, p. 1297; L. de Ronchaud, art. *Apollo*, *DA.*, t. I, part. I, p. 313 a, 317 a, 320 a; Lang, *Mythes, cultes et religions*, p. 506.

6) Müller, *Numismatique*, t. I, p. 137.

7) Art. *Divination*, *GE.*, t. XIV, p. 726 b. — Au Japon, le rat est consacré au dieu de la richesse (René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, p. 24).

8) *CIS. I*, t. I, p. 453.

9) Par exemple, l'Apollon de Geia prisonnier à Tyr dans le temple de Melqart (Plutarque, *Alexander*, 24, *Vitae*, éd. Theod. Dœhner, 1862, t. II, p. 809; Diodore, XIII, cviii, 4, éd. Dindorf-Müller, t. I, p. 541; Quinte-Curce, IV, 4, à la suite de Cornelius Nepos, éd. Nisard, 1879, p. 171 a-b); la foule de dieux et de héros σύνναοι qui faisaient un panthéon du temple de la Déesse

## § 15. — LE ZÈBRE (inexistant).

Une des stèles que j'ai publiées en 1918 présentait un quadrupède dont la tête avait disparu et dont le corps me parut celui

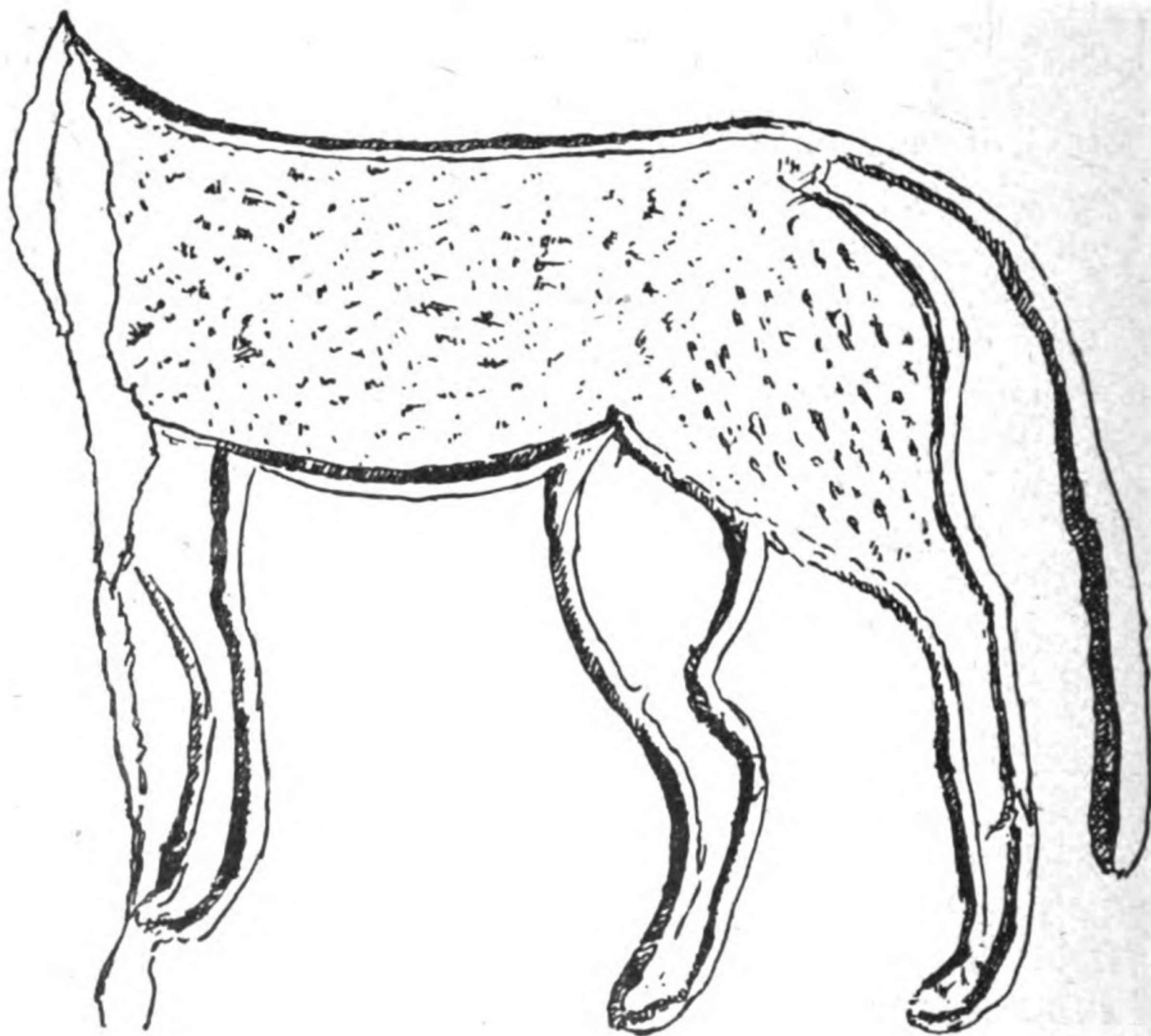


Fig. 4.

d'un cheval<sup>1</sup>. Les contours de l'animal étaient indiqués par des creux assez larges et le torse piqué de ces entailles au moyen

Syrienne (Pseudo-Lucien, *De Dea Syra* : je ne puis préciser davantage, faute du livre) ; Poseidon, qui a eu longtemps un autel dans le temple d'Apollon à Delphes (F. Durrbach, art. *Neptunus*, *DA.*, t. IV, part 1, p. 65 b.) ; etc.

1) *Etudes puniques*, VIII, stèle anépigraphe i, B, *RT.*, t. XXV, 1918, p. 192-193 [10-11] et fig. 6. Lire *jambe gauche* au lieu de *jambe droite*.



desquelles les lapicides carthaginois figuraient d'habitude les mèches de laine.

Il m'avait paru utile de compléter mes descriptions par des figures, mais à cette époque, la photogravure n'existait plus à Tunis et les communications avec la métropole étaient des plus précaires; un praticien du crû tailla des bois, et dans son zèle artistique, il disposa les mèches de la bête acéphale en zones régulières qui n'existaient pas plus dans mon dessin que sur le monument; cette copie infidèle a fait définir celui-ci par M. Salomon Reinach « une stèle anépigraphe où figure, marchant à gauche, un quadrupède qui pourrait être un zèbre, vu les mèches qui hérissent bizarrement tout le corps<sup>1</sup> », opinion dont je me suis fait l'écho.

Mais en visitant une dernière fois (hélas!) le Musée de Carthage, j'y ai vu sur une stèle un bélier conformé comme mon animal décapité, et je ne doute pas aujourd'hui qu'il ne faille ajouter mon *anépigraphe* i, sous le n° 19 bis, aux stèles au bélier que j'ai présentées dans *Études puniques*, IX<sup>2</sup>.

#### CONCLUSION.

En résumé, les animaux dont je considère comme établie la représentation sur les stèles puniques de Carthage sont au nombre de quinze, dont cinq que j'appelle usuels et dix exceptionnels; je réunis sous un même chef, à la façon des anciens, le dauphin et les différents poissons, dont plusieurs, peut-être, seraient déterminables.

#### A. — Animaux usuels.

Si nous mettons à part l'uraeus, très fréquent, mais constituant à lui seul une catégorie bien distincte<sup>3</sup>, l'animal le plus

1) S. R., *Le cheval à Carthage*, R.A., 5<sup>e</sup> série, t. VII, p. 313.

2) R.T., t. XXVI, 1919, p. 185 [12].

3) Vassel, *Les animaux des stèles de Carthage : Le naja* h. p. 73 [1].



employé de beaucoup est le bélier. Presque spécial, j'ignore pourquoi, aux stèles anépigraphes, c'est, à l'exception peut-être de l'éléphant, le seul dont l'usage symbolique en Afrique Mineure y ait été vraisemblablement inventé. Il est symbole de Baal-Hammon à Carthage comme de l'Amon égyptien à Siouah et Thèbes, de Zeus Ammon à Cyrène, et ces trois dieux, qui au fond sont homonymes, dérivent à mon sens d'un même prototype libyen, probablement d'un bélier totem promu à la divinité<sup>1</sup>.

Pour la colombe, j'ai relevé 24 cas (dont 4 plus ou moins douteux). Cet oiseau est certainement un symbole de Tanit, peut-être d'origine égéenne ou sumérienne, mais emprunté par la déesse à Astarté ou à Aphrodite, à qui il était commun, ou même aux deux.

Le dauphin et le poisson me fournissent 21 cas, dont 13 pour le premier<sup>2</sup> et 8 pour le second<sup>3</sup>. Ce sont aussi l'un et l'autre des symboles d'Aphrodite et d'Astarté, par conséquent de Tanit; mais il n'est pas impossible qu'en le portant sur leurs ex-voto, les Carthaginois, gent mercantile, encline à rechercher la « bonne affaire » jusque dans son culte, aient fait d'une pierre deux coups et visé en même temps leur dieu des mers.

Du taureau, qui semblerait se rapporter à Baal-Hammon comme le bélier, je connais six images en pied et deux têtes<sup>4</sup>.

Le disque ailé égyptien, dont l'uraeus fait partie intégrante, ne peut représenter à Carthage que Baal-Hammon<sup>5</sup>; ainsi, les cinq animaux usuels des ex-voto, *bélier, colombe, poisson, taureau* et *naja*, sont à mes yeux symboles soit de ce dieu, soit de

1) E. Vassel, *Le Panthéon d'Hannibal*, RT., t. XX, 1913, p. 42-44 [33-35], *Le bélier de Baal Hammon* (extr. de RA), p. 15.

2) CIS.I, 243, 1122, 1161, 2206, 2384, 2482, 2612, 2734, 2807, 3234 : BAC, 1914, p. cl.iii n° 2, 1917, p. 157 n° 31, p. 159, n° 37.

3) CIS.I, 485, 1308, 2086, 2528, 2746, 2809; RES., 1908; RT., 1918, p. 190, f.

4) Vassel, *Les animaux des stèles de Carthage : Le taureau* (sous presse).

5) *Le naja haje*, p. 76 [4].

sa parèdre. Le taureau, à la vérité, présente une particularité qu'on ne retrouve pas ailleurs : les deux stèles où sa tête figure seule nous retracent un épisode du sacrifice, mais, à mes yeux, *du sacrifice en général*, et c'est encore une façon détournée de représenter la puissance céleste.

*B. — Animaux exceptionnels.*

Les dix animaux exceptionnels sont l'âne, 1 cas; le cheval, 2; le chien, 1 (signalé par M. Babelon); le coq, 2; le cygne, 1 (signalé par Ph. Berger); l'éléphant, 1; le lièvre, 3; la panthère, 1; le poulpe, 1; la souris, 1.

Ceux de ces animaux que je ne me souviens pas d'avoir vus mentionnés sous forme d'amulette punique sont au nombre de six : âne, cheval, cygne, panthère, poulpe, souris; le chien et le coq paraissent rares dans cet emploi; l'éléphant et le lièvre assez fréquents (le premier des deux ne se montrant que dans les sépultures récentes), mais sans que le nombre en approche de celui du cynocéphale, de l'hippopotame ou même de la truie, que nous ne trouvons pas sur les stèles; la vache Hathor et le taureau Mnévis sont communs et étaient probablement censés se rapporter à Tanit et à Baal-Hammon; on voit encore comme amulettes animales le lion, le chacal. Il est à remarquer que presque tous ces menus objets sont de type égyptien; je l'ai déjà dit, mais répétition n'est pas pléonasmе. D'autre part, il me semble que les six premiers animaux désignés dans cet alinéa ne figurent pas dans les amulettes d'Égypte ou ne s'y montrent que fort peu. En revanche, tous les six ont eu, comme les quatre autres, leur emploi mystique chez les Grecs, et sur nos ex-voto, les images du dauphin, du taureau, du cheval, peut-être de l'éléphant, paraissent prises à des monnaies gravées par les artistes grecs de Sicile<sup>1</sup>.

Ces faits nous mettent évidemment en droit de présumer que les symboles animaux insolites des stèles sont empruntés à la

1) Cf. Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 16-17.



Grèce, peut être par l'intermédiaire de la Sicile, et à tabler là-dessus pour l'interprétation de ces figures, mais en tenant compte de ce que la civilisation hellénique avait une tout autre maturité que celle de Carthage. Ils indiqueraient en outre une certaine évolution dans la mentalité des dédicants des animaux rares : ces gens sont d'audacieux novateurs, tandis que les amulettes égyptisantes de basse époque dénotent des conservateurs, voire des routiniers.

A remarquer aussi que sur les douze stèles à animal exceptionnel décrites ci-dessus, huit, § 3 *a*, § 5 *a* et *b*, § 7, § 9 *b* et *c*, § 11, § 12, ont d'autres anomalies que la présence de celui-ci, et ce nombre serait peut-être augmenté si les douze étaient intactes.

Comme le bélier est le principal et presque le seul attribut de Baal-Hammon, c'est assurément à ce dieu que se rapporte l'oiseau à tête de bélier du § 1 ; mais si cet oiseau est une colombe, nul doute qu'il ne fasse en même temps allusion à Tanit. Le cheval du § 3 ne peut guère symboliser que Baal-Hammon ou que le Poseidon carthaginois. La panthère du § 11 est certainement un symbole de Baal-Hammon identifié à Dionysos ; cela nous autorise à penser qu'il en est de même de l'âne du § 2, peut-être de l'éléphant du § 7. Le coq du § 5, le lièvre du § 9, le poulpe du § 12 figurent très probablement Tanit assimilée à Aphrodite ; le chien du § 4 *peut* représenter la même confondue avec Artémis ; le cygne du § 6 doit symboliser l'une ou l'autre des deux divinités suprêmes, ou même l'une et l'autre. Quant à la souris, symbole d'Hathor en Égypte, d'Apollon en Grèce, je ne sais s'il faut au § 14 l'attribuer à Tanit, à Baal-Hammon, ou au dieu inconnu de la bague.

Ce sont là, bien entendu, de simples conjectures ; je n'ai pas la prétention de les ériger en dogmes.

Une question fort intéressante est celle de la direction des animaux sur celles des stèles où ils sont représentés comme symboles et non comme attributs. Je n'ai pu malheureusement étudier que 80 de celles-ci ; voici ce qu'elles donnent :



*Bélier*, 23 stèles : l'animal est toujours seul et à gauche. Je ne saurais dire s'il en va de même des ex-voto anépigraphes du Musée Guimet et de celui de Carthage.

*Colombe*, 19 stèles : 7 montrent deux colombes affrontées ; sur les 12 autres, la colombe est seule et à gauche.

*Poisson*, 21 stèles : sur 4, deux dauphins ou deux poissons affrontés ; sur 1, deux dauphins l'un au-dessus de l'autre, se croisant ; sur une, deux dauphins l'un sur l'autre, tous deux à gauche ; sur une, un dauphin ou peut-être deux dauphins à gauche ; sur 12, poisson ou dauphin seul, à gauche ; sur 2, dauphin à droite.

*Taureau*, 6 stèles : toujours seul et à gauche.

*Naja*, toujours par paire opposée à l'égyptienne.

*Animaux exceptionnels*, 11 stèles : *Ane et lièvre* affrontés 1 ; *Cheval*, 2, à gauche ; *Coq*, 2, à gauche ; *Éléphant*, 1, à gauche ; *Lièvre*, 2, à gauche ; *Panthère*, 1, à droite ; *Poulpe*, 1, deux poulpes affrontés ; *Souris*, 1, deux souris affrontées.

Si nous défalquons les 15 stèles à animaux affrontés ou se croisant, il en reste 65, sur lesquelles nous trouvons seulement *trois* animaux à droite, une panthère et deux dauphins ; or, la première est un symbole purement grec et les dauphins paraissent copiés sur les monnaies de Sicile. Il y a là une loi évidente, qui ne peut guère s'expliquer que par une idée superstitieuse. Celle-ci, préhistorique sans doute<sup>1</sup>, n'est venue ni de Grèce, où les types monétaires sont le plus souvent à droite, ni d'Égypte, où les animaux de l'écriture hiéroglyphique vont dans un sens ou dans l'autre comme cette écriture. Il s'agit vraisemblablement d'une croyance libyque, à moins qu'elle n'existât chez les Chaldéens ou chez les Cananéens, ce que mon ignorance ne me permet pas de dire.

Contrairement à l'usage carthaginois, les stèles néopuniques

1) A Syra, dans la nécropole de Chalandriani, de l'âge du bronze, les corps étaient accroupis et en général sur le côté gauche. (Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*, p. 68-69 et fig. 51, p. 70).

montrent assez souvent deux béliers ou deux taureaux affrontés, que l'arbre sacré sépare quelquefois<sup>1</sup>. C'est la preuve que même sous le régime romain, le bélier et le taureau peuvent être à l'occasion des symboles divins, ainsi qu'ils le sont constamment, à mon sens, sur les stèles votives de Carthage.

Menton, 1921.

Eusèbe VASSEL,

Membre non résidant du Comité des Travaux historiques,  
Auxiliaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

1) Jules Toutain, *Notes d'archéologie africaine*, II, *BAC.*, 1919, p. 106-111 et pl. XXII.

# LA LÉGENDE D'OCTAVE-AUGUSTE

## DIEU, SAUVEUR ET MAÎTRE DU MONDE

---

### 44. — *Les prodiges de l'enfance d'Octave. La tour du soleil.*

Ce ne sont pas seulement les parents d'Octave et ses amis qui lisent clairement dans l'avenir la destinée merveilleuse du héros, c'est lui-même qui suscite les présages dès le berceau.

Quand il est encore en bas-âge (infans), au dire de C. Drusus que répète Suétone<sup>1</sup>, la nourrice le dépose un soir dans son berceau au rez-de-chaussée; le lendemain il a disparu, et de longues recherches le découvrent enfin au sommet d'une tour très élevée, le visage tourné vers le soleil levant. Il salue ainsi son père lumineux, Apollon, à l'instant où lui-même est né<sup>2</sup>; il adore le lever du soleil, suivant un usage connu<sup>3</sup>.

Ce prodige évoque le souvenir de rites obscurcis. Peut-être celui d'un vieux rite d'exposition<sup>4</sup>, sorte d'ordalie où l'enfant

1) Suétone, *Aug.* 94; sur l'historien Drusus, Macr., *Essai sur Suétone*, table, s. v. Drusus.

2) Sur l'heure de la naissance, ci-dessus, n° 31.

3) L'adoration du soleil levant. On raconte que Socrate, au siège de Potidée, passa un jour et une nuit immobile, peut-être en une sorte de somnambulisme; le matin, au lever du soleil, il fit sa prière au soleil et se retira. Banquet de Platon, cf. *Rev. phil.*, 1880, 9 p. 327 sq.

De nos jours, de nombreux usages populaires existent, où l'on va voir se lever le soleil au sommet d'une colline, d'une montagne, et ce sont des survivances de cultes solaires. Sébillot, *Le Folklore de France*, I, p. 63-5.

4) Exposition des enfants à Rome. *Dict. des ant.*, s. v. Expositio, p. 939.



né d'une vierge était confié aux éléments (eau, animaux, etc.) pour le faire reconnaître par son père divin<sup>1</sup>. Car souvent dans les mythes des naissances illustres, le futur héros est exposé<sup>2</sup>.

Quelles relations cette haute tour et la position d'Octave ont-elles avec le Soleil? Nombreux sont les rites qui mettent les arbres sacrés en relation avec le feu céleste et le soleil : en Assyrie, on aperçoit le disque solaire, anthropomorphe ou non, au sommet de l'arbre cosmique; dans les temps modernes, les arbres de mai et les rites du feu qui s'y rattachent, sont des survivances de pratiques universelles<sup>3</sup>. Partout, dans celles-ci, on suspend au sommet d'un arbre élevé une image aniconique ou anthropomorphe du soleil. Pour faire briller l'astre fécondant, les habitants des îles de Banks en fabriquent un artificiel; prenant une pierre ronde, dite pierre de soleil, ils l'entourent de plumes pour imiter les rayons et la suspendent à un arbre très élevé, dans un endroit consacré<sup>4</sup>. Des exemples analogues sont nombreux. Les sorciers russes montent au sommet des arbres sacrés pour imiter le tonnerre et l'éclair<sup>5</sup>. D'une façon générale, c'est l'arbre cosmogonique, que surmonte l'image d'une divinité<sup>6</sup> en relation avec lui, thème qui, depuis des milliers d'années, a survécu dans la légende et l'iconographie chrétiennes, où il est devenu l'arbre du paradis surmonté de Dieu ou de la Vierge.

Les mâts, les colonnes, les piliers, équivalents de l'arbre,

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 160 sq.

2) Berguer, *Quelques traits de la vie de Jésus*, 1920, p. 28, 34 (explication psychanalytique).

3) Frazer, *Rameau d'or*, III, p. 37 sq.

4) *Ibid.*, I, p. 125.

5) Frazer, *op. l.*, I, p. 155.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Arbores, p. 360; Frazer, *op. l.*, III, p. 49, 164.

7) Ex. Dieu en buste, au sommet de l'arbre du Paradis, gravure du xve s., Gusman, *La gravure sur bois*, 1916, fig. 31; Nicolas Froment, la Vierge au buisson ardent, *L'art et les artistes*, 1911-12, XIV, p. 55, fig.; Dieu au sommet de l'arbre cosmique, triptyque de Van Eyck, Reinach, *Répert. de peintures*, IV, 1918, p. 685.

sont souvent surmontés d'emblèmes cosmiques, scarabée solaire, étoile d'or du mât des Éginètes. Faut-il rappeler les colonnes du Soleil? L'image du dieu solaire, sous forme anthropomorphe, est aussi placée au sommet du mât, ou bien ce sont ses fidèles qui y grimpent pour adorer le soleil, comme dans le rite d'Hiérapolis, dont les stylites chrétiens ont hérité<sup>1</sup>.

Il y a donc dans ces usages une constante relation, entre, d'une part l'arbre, le mât, et de l'autre le soleil et les images divines de celui-ci ou ses fidèles eux-mêmes placés à leur sommet. On comprend pourquoi Octave, fils d'Apollon, dieu de la lumière céleste, est juché au sommet d'un de ces piliers, et contemple le soleil levant. Mais ce pilier est une tour, autre équivalence des arbres, des colonnes, des mâts. Dans diverses légendes et rites, le soleil est en effet en relation avec une tour. Il n'y a pas longtemps encore, dans une fête du pays de Galles, on montait au sommet d'une tour pour voir lever le soleil, et cet acte avait toute la solennité des vieux rites solaires. En Lithuanie, au xvi<sup>e</sup> siècle, les prêtres racontaient qu'un roi puissant avait enfermé le soleil dans une tour, et que les signes du zodiaque l'avaient délivré en brisant la muraille avec un marteau qu'ils adoraient<sup>2</sup>. Au Cambodge, les rois mystérieux des éléments, celui de l'eau, et celui du feu qui est un roi solaire, puisqu'il a pouvoir sur le soleil, habitaient successivement dans sept tours placées sur des hauteurs, changeant de domicile chaque année pendant leur règne de sept ans<sup>3</sup>.

L'enfant miraculeux peut être aussi placé au sommet de l'arbre cosmique dont dérive la tour. Suivant les Sabéens, saint Jean-Baptiste, né d'une vierge, et sorti par la bouche de

1) Cf. *Revue des études anciennes*, 1917, p. 106 sq.

2) Frazer, *op. l.*, p. 127. On sait que le marteau est l'emblème du tonnerre.

3) *Ibid.*, I p. 168-9. On sait que les rois sont souvent condamnés par des tabous à demeurer enfermés dans leurs palais ou dans des tours d'où ils ne sortent jamais et du sommet desquels ils s'occupent des affaires publiques. Frazer, *op. l.*, I, p. 244.



sa mère, fut transporté nouveau-né par les anges dans le ciel sur l'arbre du Paradis<sup>1</sup>; les enfants morts après avoir reçu le baptême et qui ont encore besoin de lait, sont déposés aussi sur cet arbre dont les branches produisent continuellement du lait. Ne voit-on pas, bien des siècles plus tard, sur le tableau de Nicolas Froment, au Musée d'Aix, la Vierge, au sommet de l'arbre céleste, tenant l'enfant dans ses bras<sup>2</sup>?

Des légendes concernant des naissances miraculeuses unissent à une tour une vierge rendue enceinte par le soleil<sup>3</sup>. « Jupiter ayant pénétré en pluie d'or dans la tour d'airain de Danaé, dénoua la ceinture virginale de la jeune fille. Le mythe signifie que l'or, cet universel vainqueur, triomphe des murs les plus épais »<sup>4</sup>. Élien raconte que le roi chaldéen Sakharos, averti qu'un enfant de sa fille le priverait du trône, fit enfermer celle-ci dans une tour, afin qu'elle ne pût avoir commerce avec aucun homme. Elle se trouva cependant enceinte, du fait des rayons solaires, et les gardiens jetèrent en bas de l'édifice l'enfant, le futur héros Gilgamès, qui fut soutenu dans sa chute par un aigle<sup>5</sup>, animal solaire et forme du dieu soleil Schamach<sup>6</sup>. Il y a ici encore une curieuse analogie avec la légende d'Octave qui, fils d'une vierge ayant conçu du soleil, est trouvé au sommet d'une tour en face du soleil levant.

1) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 266.

2) *L'art et les artistes*, 1911 2, XIV, p. 55 fig.

3) Cf. le thème de la Vierge élevée dans un lieu clos, Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 216. Tour comme prison de la Vierge solaire, *Rev. arch.*, 1516, I, p. 121.

4) *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, 1863, p. 50, n° 217.

5) Dans de nombreuses légendes, on retrouve cet aigle soutenant la chute du héros. Glotz, *Dardanie*, p. 14 sq.

6) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 154, note 1; id., *Les saints successeurs des dieux*, p. 271. sq. Cf. la légende de sainte Barbe enfermée à Héliopolis, la ville du Soleil, dans une tour; les relations solaires de cette sainte l'ont fait considérer comme une protectrice contre la foudre, Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 106 sq.



45. — *Le silence des grenouilles.*

Octave commence à parler ; il en profite pour commander aux grenouilles coassant dans la campagne de ses aïeux, de se taire. Depuis lors, dit-on, elles ne s'y font plus entendre<sup>1</sup>. Voilà un miracle souvent répété par les héros divins qui, par leur puissance surnaturelle, commandent aux animaux<sup>2</sup>. Il l'es aussi par les saints chrétiens. Le thème du silence imposé aux grenouilles qui troublent leur repos, est un lieu commun de l'hagiographie chrétienne, et a été mis indifféremment au compte de saint Rieul, de saint Bennon de Meissen, de saint Antoine, de saint François d'Assise et de bien d'autres encore. Dans l'antiquité, Élien attribue ce trait à Persée revenant de son combat contre Méduse<sup>3</sup>. Le récit de Suétone serait-il le plus ancien ? Il semble que, sinon la forme exacte, du moins l'idée du miracle remonte plus loin encore. Dans un conte égyptien de la XIX<sup>e</sup> dynastie, le roi pasteur Apopi envoie une ambassade au roi thébain Saqnounri, pour le sommer de chasser les hippopotames du lac de Thèbes qui l'empêchent de dormir, malgré la distance. Détail à noter, le message est prétexte à une propagande religieuse. Si le prince de Thèbes refuse d'obéir, on l'obligera à renoncer à son culte de Ra, le soleil, et à adopter celui de Sitou<sup>4</sup>. M. Maspero rappelle à ce sujet les énigmes que les princes aimaient à se poser les uns aux autres. Mais on comprend mieux le sens de celle-ci, si l'on admet que le roi Apopi demande à son rival, par la réalisation de ce miracle, de manifester sa maîtrise sur la nature, sur les animaux, de se révéler comme maître du monde, comme ce fils de dieu que doit être le Pharaon. S'il n'est pas à même de

1) Suétone, 74.

2) Sur le maître du monde commandant aux éléments, ci-dessus, n° 15 sq.

3) Sur ces parallèles, Saintyves, *Les saints successeurs des dieux*, p. 251-2; Sébillot, *Le Folklore de France*, II, p. 261-2.

4) Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. xxv, 239-40 (La querelle d'Apopi et de Saqnounri).

donner cette preuve, il n'est pas le roi légitime et le culte du dieu doit être abandonné.

On notera encore qu'Octave est fils d'Apollon, dieu auquel la grenouille est consacrée <sup>1</sup>.

#### 46. — *L'aigle porteur de pain.*

Un jour qu'Octave enfant prend son repas du matin dans un bosquet près du quatrième milliaire de la route de Campanie, un aigle lui enlève à l'improviste le pain qu'il tient à la main et, après s'être élevé très haut, redescend doucement pour le lui rendre<sup>2</sup>. L'aigle est l'oiseau de Jupiter ou du soleil, dont se réclame Octave, dieu qui, par cet acte, affirme une fois de plus sa protection et sa paternité. Il élève le pain à la hauteur prodigieuse à laquelle sont montées les entrailles d'Atia, la flamme du sacrifice en Thrace, le palmier miraculeux présageant la grandeur du prince. Le prodige appartient au thème des oiseaux qui nourrissent les héros, les saints. Le pain fait peut-être aussi allusion à la prétendue profession de l'aïeul d'Octave, le boulanger, en même temps qu'au rôle futur d'Auguste nourricier du peuple romain.

#### 47. — *La tunique qui se fend en deux* (48 av. J.-C.).

Quand Octave abandonne la toge prétexte pour prendre la toge virile, ce qui eut lieu à la fin de sa quinzième année<sup>3</sup>, ce rite solennel de passage par lequel le jeune Romain quitte l'enfance pour entrer dans la vie publique est marqué par un prodige. Sa tunique laticlave, insigne sénatorial qu'une tolérance permettait aux jeunes patriciens et aux fils de sénateurs

1) Lang, *Mythes, cultes*, p. 507; *Ath. Mitt.*, 1912, p. 203, n° 3, etc. Sur le symbolisme de la grenouille, cf. mon mémoire, *Sauriens et batraciens*, *Rev. des études grecques*, 1921, XXXII, p. 132 sq.

2) Suétone, 94.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Toga, p. 352.



de porter en même temps que la toge virile<sup>1</sup>, tolérance qu'Auguste autorisa formellement plus tard, se découd des deux côtés, et tombe à ses pieds<sup>2</sup>. Pour certains, ce prodige annonce que l'ordre sénatorial sera un jour soumis à Octave; ils y voient la marque de son futur pouvoir.

Nous reconnâtrons dans ce fait, sans doute légendaire, sinon une prédiction, du moins un symbole. La robe que portent de nombreux dieux et héros est une robe cosmique, image du monde<sup>3</sup>; c'est là une notion que confirment de nombreux textes et monuments anciens, patiemment réunis par M. Eisler<sup>4</sup>, et pour le christianisme, par M. Saintyves<sup>5</sup> et d'autres encore<sup>6</sup>. La « toga picta » que le triomphateur romain prend à Jupiter, et qui est parsemée d'étoiles d'or<sup>7</sup>, est un de ces vêtements cosmiques; c'est le manteau de Zeus, où le dieu, dit Phérécyde, « a représenté avec des couleurs diverses la terre, le ciel et les palais de l'Océan »<sup>8</sup>. La tunique sans couture de Jésus, que les soldats se disputent aux dés, en est un autre exemple<sup>9</sup>; elle est la tunique sans couture du grand sacrificateur juif<sup>10</sup> qui, disent Josèphe, Clément d'Alexandrie, Philon<sup>11</sup>, représente tout le cosmos; la suppression de cette robe sacrée, quand Hérode ne permit plus qu'elle fut à la disposition des grands-prêtres, parut à Eusèbe l'équivalent de la

1) *Dict. des ant.*, s. v. Clavus, p. 1243.

2) Suétone, *Aug.*, 94.

3) « Tu es le vêtement de cette place, le soleil se lève à ton gré », dit un vassal au Pharaon. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. 77.

4) Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*.

5) Saintyves, *Deux thèmes de la Passion*, I, La tunique sans couture. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 234 sq.

6) *La Vierge de Miséricorde*, *Rev. hist. des ét.*, LXXIII, 1916, p. 85 sq.

7) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490; Toga, p. 349; Tunica, p. 539.

8) Clément d'Alex.; cf. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 237.

9) Saintyves, *Rev. arch.*, 1917, II, p. 234 sq.

10) *Ibid.*, p. 239.

11) *Ibid.*, p. 241-2.



suppression du sacerdoce juif<sup>1</sup>. Elle est sans couture, parce qu'elle figure l'unité du monde ou de l'Église<sup>2</sup>. Voyez ce que dit saint Cyprien : « Vêtement mystérieux. Il figurait cette glorieuse unité qui descend d'en haut, c'est-à-dire qui vient du Ciel et du Père, et qui, indivisible à son origine, devait subsister indivisible dans les mains qui l'avaient reçue. Ainsi quiconque déchire l'Église ne saurait posséder la tunique de Jésus-Christ... Parce que le peuple de Jésus-Christ ne saurait être divisé, la tunique du Sauveur qui, à l'origine, était d'un seul morceau et sans couture, n'est point divisée par les soldats qui s'en emparent. Une, entière, indivisible, elle figure l'indissoluble union du peuple qui a revêtu Jésus-Christ<sup>3</sup>. » D'autres textes confirment cette pensée, cette relation entre le vêtement et l'unité du peuple juif, de sa religion, de l'Église. En revanche, la scission de la robe répond à la scission de l'objet symbolisé. « Voyez au contraire, dit saint Cyprien, un symbole différent. Salomon va descendre dans la tombe ; une grande scission s'opère dans le peuple et dans le royaume. Que fait Achias ? Il n'a pas plutôt rencontré dans la plaine le roi Jéroboam, qu'il déchire son vêtement en douze parts. Prends, dit-il au roi, dix de ces morceaux, le Seigneur l'ordonne ; voilà que le royaume partagé échappe aux mains de Salomon. Tu auras dix sceptres, à lui, il n'en restera que deux, en considération de David mon serviteur et de Jérusalem que j'ai choisie pour y établir mon nom. ». Lorsque les douze tribus d'Israël se séparent, le prophète déchire son vêtement<sup>4</sup>.

Cette robe cosmique est donc déchirée lors de grands événements qui bouleversent le monde, et qui séparent un ancien état de choses d'avec un nouveau. Quand Élie monte au ciel

1) *Ibid.*, p. 243.

2) *Ibid.*, p. 244.

3) *Ibid.*, p. 244-5.

4) *Rois*, I, 31, 36 ; cf. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 244-5.

sur un chariot de feu, tel un dieu solaire, Élisée déchire ses vêtements en deux<sup>1</sup>. Quand Jésus meurt sur la croix, le voile du temple se déchire par le milieu<sup>2</sup>. Car ce voile, équivalent de la robe sans couture, est l'image du corps de Christ et de l'univers entier, ainsi que l'affirme l'Épître aux Hébreux. Le déchirement du voile, c'est le déchirement des éléments cosmiques, le bouleversement de la nature qui suit la mort de Jésus, et qui accompagne tout changement dans la vie des dieux et des héros<sup>3</sup>.

C'est dans ce sens que nous interprétons le prodige de la tunique laticlave d'Octave, séparée en deux. Dieu, et maître du monde, en relation avec la vie de la nature dont il est l'âme, il porte une robe cosmique. La scission de celle-ci indique un changement dans la vie du monde comme dans la sienne propre, et ces deux parts correspondent, l'une à l'ère ancienne qui se clôt, l'autre à l'ère nouvelle qui s'ouvre et qui est l'âge d'or retrouvé, le siècle d'Auguste. Qu'on se rappelle la quatrième églogue de Virgile. M. Lejay a montré avec raison que les différentes phases de la croissance de l'enfant répondent à diverses modifications parallèles de la nature. On remarquera qu'un de ces changements cosmiques commence à partir du jour où le héros a pris la toge virile, « ubi jam firmata virum te fecerit aetas » (v. 37), et où le monde entre dans l'âge d'or réalisé<sup>4</sup>. Il y a, semble-t-il, entre le présage et la quatrième églogue, une parfaite concordance.

1) *Reis.* II. 11. 13.

2) Saintyves, *Rev. arch.*, 1917, II, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'effroi des éléments.

3) Ci-dessus, relation entre la nature et la vie des héros. Voyez encore, lors du baptême de Jésus, le ciel qui s'entrouvre, se fend; les psychanalystes reconnaissent là le symbole du sein maternel, d'où sort le héros, sa communion avec le ciel. Berguer, *op. l.*, p. 72.

4) Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 14, 21 sq.



28. — *Le physique divin d'Auguste.*  
*La marque de la grande Ourse.*

Par plusieurs détails, l'aspect physique d'Auguste rappelle sa divinité. Il a le corps couvert de taches de naissance dispersées sur la poitrine et sur le ventre qui, par leur disposition et leur nombre, simulent la constellation de l'Ourse<sup>1</sup>. « Sa poitrine terrible était pleine d'étoiles », dit Victor Hugo du Satyre. La morphoscopie antique étudiait les relations du corps physique avec les astres<sup>2</sup>, et la divination opérait volontiers d'après les taches naturelles de la peau<sup>3</sup>.

Pourquoi le héros est-il marqué à ce signe? La grande Ourse est de toutes les constellations celle qui a le plus frappé l'imagination populaire dans tous les pays<sup>4</sup> et qui paraît avoir le plus d'importance. « O Ourse, très grande déesse, toi qui gouvernes le ciel, toi qui règues sur le pôle (ou le ciel), le plus élevé des astres... » dit un papyrus magique grec<sup>5</sup>. Or, dans plusieurs mythes de naissances miraculeuses, elle intervient dans la conception. Dans une légende chinoise, la mère qui conçoit de la foudre met au monde, après vingt-quatre mois, l'enfant Hoang-Ty, aussi appelé Hiang, à cause des étoiles qui portent le nom d'Ourse<sup>6</sup>. En Chine encore, la mère d'un empereur devient enceinte pour avoir vu en songe un esprit qui descend de la Grande Ourse<sup>7</sup>. Peut-être est-ce à cause de ce rôle créateur

1) Suétone, *Aug.*, 80.

2) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 256 sq.; id., *L'Astrologie grecque*, p. 313.

3) *Hist. de la divination*, I, p. 175.

4) Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 28 sq. La grande Ourse porte le même nom en divers pays, ainsi dans l'Amérique du Nord, Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 412, note 2. La grande Ourse, sur le drapeau de Fiume créé par d'Annunzio, *Le drapeau de la régence du Carnaro*, *Rev. hist. rel.*, 1920, LXXXII, p. 79, sq. On trouvera dans ce travail d'autres détails sur le symbolisme de la grande Ourse.

5) *Rev. des ét. grecques*, 1889, p. 394.

6) Saintyves, *Les Vierges Mères*, p. 145-6.

7) *Ibid.*, p. 156.



que la grande Ourse est, pour les chrétiens pératiques, le symbole de la création avant le Christ<sup>1</sup>.

Comme Atia est marquée au signe du dieu qui l'a rendue enceinte, Octave est peut-être marqué au signe de celui qui l'a engendré<sup>2</sup>. Tel le taureau Apis qui, né d'une génisse vierge miraculeusement fécondée par le feu céleste, porte sur son dos l'image de l'aigle, attribut de celui-ci<sup>3</sup>.

Cette assimilation des taches naturelles sur le corps d'Octave aux étoiles de la grande Ourse, est inspirée aussi par les théories de la mélothésie planétaire, zodiacale, ou des décans, soit par la croyance que les diverses parties du corps sont soumises aux influences des astres. De cette pensée procèdent des images nombreuses qui se sont perpétuées jusqu'à la Renaissance; les *Très Riches Heures* du duc de Berry en offrent un bel exemple<sup>4</sup>.

#### 49. — *Le regard étincelant d'Auguste.*

Octave a le regard étincelant de son père Apollon, dieu de la lumière, ce regard divin qui fait trembler Agamemnon, le serpent Python et ses ennemis à la bataille d'Actium<sup>5</sup> et qui frappe les mortels de cécité<sup>6</sup>. Car, dans la légende, les fils du soleil resplendissent comme de nouveaux soleils<sup>7</sup>.

1) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 609, note.

2) Un poète musulman d'Espagne Ibrahim Ibn Sahl chante un éphèbe qui a sur la joue un grain de beauté : « Dieu l'a créé d'une parcelle de nuage... Comme signe indicateur et comme trace de cette origine céleste, le Créateur a conservé un point intact sur sa joue adorée (un grain de beauté ». *Mercure de France*, 15 janvier 1921, p. 384.

3) Pomponius Mela, Saintyves, *op. l.*, p. 146.

4) Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 318 sq., 76 sq. ; *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1054, référ. ; Cumont, *Astrologica*, *Rev. arch.*, 1916, I, p. 1, sq. ; Deonna, *Dieu solaire de Genève*, *Rev. arch.*, 1913, I, p. 307.

A cause des influences astrologiques sous lesquelles il a été conçu et sous lesquelles il est né, Auguste a été toujours quelque peu languissant vers l'époque de sa naissance (Suétone, *Aug.* 81) ; on sait que les infirmités, les maladies corporelles étaient prédites par le thème de géniture astrologique. Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 430 sq., médecine astrologique, p. 517 sq.

5) Properce, *Elég.*, IV, 6.

6) *Dict. des ant.*, s. v., Sol, p. 1375. Sur l'éclat des divinités, Reinach, *L'Hécate de Ménestrate*, *Cultes*, II, p. 307 sq.

7) Saintyves, *Les Vierges mères*, p. 190.

Pour les poètes romains, le visage brillant du prince n'est qu'une métaphore adulatrice :

*Instar veris enim vultus ubi tuus  
Affulsit, populo gratior it dies  
Et soles melius nitent*

dit Horace<sup>1</sup> : « Pareil au printemps, dès que ton visage brille sur le peuple, le jour s'écoule plus gracieux, le soleil rayonne plus éclatant ».

Mais Auguste désire que cette comparaison devienne une réalité. « Il avait l'œil clair et brillant, dit Suétone, et il voulait que l'on crût que son regard avait quelque chose de la puissance divine; aussi voyait-il avec plaisir, en regardant fixement quelqu'un, que l'on baissait les yeux comme pour éviter l'éclat du soleil », *quasi ad fulgorem solis*<sup>2</sup>. C'est ce regard fulgurant qui retient la main d'un Gaulois, prêt à l'assassiner au passage des Alpes<sup>3</sup>.

#### 50. — *Ses superstitions. Sa croyance aux présages.*

Tout fils de dieu qu'il est, Octave est aussi superstitieux que ses contemporains<sup>4</sup>.

La foudre<sup>5</sup>, qui lui annonce plus d'une fois la volonté divine<sup>6</sup> et détermine ses actes, lui inspire un grand effroi. Pour s'en

1) *Odes*, IV, 5, Ad Augustum.

2) Suétone, *Aug.*, 79.

3) *Ibid.*

4) Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, p. 70.

5) Art fulgural, *Dict. des ant.*, s. v. Divinatio; s. v. Lustratio, p. 1420; s. v. Fulmen; Haruspices, p. 19 sq.; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 32 sq.

6) Foudre frappant les murs de Vélitres, le monument de Julie (Suétone, 95), la maison du Palatin, ce qui détermine la construction du temple d'Apollon Palatin (Suétone, 29), etc.



préservé, il porte sur lui une peau de veau marin<sup>1</sup>, talisman réputé. Il a raison de la craindre, il est vrai, puisqu'il en a éprouvé directement les effets. Elle frappe sa litière et tue l'esclave qui le précède pour l'éclairer<sup>2</sup>, accident à la suite duquel il fait élever le temple de Jupiter Tonnant, dieu qu'il vénère tout particulièrement<sup>3</sup>.

Il a horreur des êtres mal conformés et des nains<sup>4</sup>. Les Romains les considéraient en effet comme de mauvais augure<sup>5</sup>. Si l'on en rencontrait un le matin, l'affaire ou le voyage était gravement compromis.

Il se garde de chausser le matin le soulier gauche pour le droit, ce qui, on le sait, est encore aujourd'hui de mauvais augure<sup>6</sup>.

Il évite d'entreprendre quelque affaire lors des nones ou de se mettre en voyage le lendemain de ce jour<sup>7</sup>, car les nundinae, qui revenaient périodiquement tous les neuf jours et marquaient la séparation des semaines, étaient néfastes<sup>8</sup>.

S'il se dispose à un long voyage sur terre ou sur mer, la rosée lui offre un heureux présage et lui annonce un prompt retour<sup>9</sup>. Elle a en effet, dans le folklore de tout temps, un certain pouvoir magique et prophylactique, guérit les maladies, donne la beauté, excite l'amour et sert à des maléfices<sup>10</sup>.

La divination par les victimes lui est toujours propice. Une

1) Suétone, 90; cf. Pline, II, 55. Le phoque était en effet employé contre la foudre. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 55, note 2, référ. Sur les amulettes animales, *Dict. des ant.*, s. v. Amuletum, p. 253.

2) Suétone, 29. Sur le droit de l'empereur de se faire précéder de torches, *Dict. des ant.*, s. v. Imperium, p. 427.

3) Suétone, 91; cf. ci-dessus, n° 41.

4) Suétone, 83.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 27.

6) Suétone, 92; Tylor, *Civilisation primitive*, I, p. 99; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 137.

7) Suétone, 92.

8) *Dict. des ant.*, s. v. Nundinae, p. 120.

9) Suétone, 92.

10) Sébillot, *Le folklore de France*, table, s. v. Rosée; id., *Le Folklore*, p. 129.



fois, les présages donnés par les entrailles étant mauvais, les ennemis font irruption et les emportent, faisant retomber sur eux la prédiction néfaste<sup>1</sup>. Le jour de la bataille d'Actium, les taureaux ont la poeche du fiel double, ce qui, comme le foie double, est un présage de force et de prospérité<sup>2</sup>. En prenant possession de son premier consulat, les foies se découvrent jusqu'à la dernière fibre, et l'on y voit le présage de grandes destinées<sup>3</sup>.

#### 51. — *L'aigle et les corbeaux.*

La divination par les oiseaux ne le préoccupe pas moins<sup>4</sup>. Pendant la conférence de Bologne, entre Antoine, Lépide, Octave, où se constitue le triumvirat malgré la méfiance réciproque, un aigle, oiseau fatidique par excellence<sup>5</sup>, posé sur sa tente, s'élance sur deux corbeaux qui le harcèlent et les met en fuite<sup>6</sup>, présage bien clair de la victoire d'Octave sur ses deux rivaux<sup>7</sup>. Cet aigle est celui des légions romaines<sup>8</sup>, et sera l'aigle impériale; on peut supposer que cet emblème était en métal et surmontait la tente du général, le praetorium, qui devint la tente de l'empereur, général en chef<sup>9</sup>. Cet aigle métal-

1) Suétone, 96.

2) Plin IX, 195; Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 67, 70. Cf. au contraire l'absence de cœur, présage néfaste, arrivé à César. Cic., *Divin*; Plin XI, 186; Suétone, César, 77; Bouché-Leclercq, *op. l.*, IV, p. 68.

3) Suétone, 95.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, p. 127 sq.; IV, p. 199 sq. Lors de son premier consulat, 12 vautours lui apparaissent, comme à Romulus auquel il est comparé, Suétone, *Aug.*, 95; cf. plus haut, les 12 siècles de Rome qui symbolisent ses vautours.

5) Bouché-Leclercq, *op. l.*, I, p. 133; IV, p. 59.

6) Suétone, *Aug.*, 96.

7) Un astrologue égyptien avait conseillé à Antoine de n'avoir aucun rapport avec Octave, car, lui disait-il, « ton génie redoute le sien ».

8) *Dict. des ant.*, s. v. Signa, p. 1310.

9) *Ibid.*, s. v. Praetorium, Tentorium; sur la place de l'aigle légionnaire au praetorium, *ibid.*, s. v. Signa, p. 1324, note 26-9; l'aigle légionnaire et le culte des enseignes romaines, p. 1307 sq.; 1324 sq.

lique prend vie. On sait que les enseignes animales, à Rome comme ailleurs, sont les vestiges d'anciens cultes zoolatriques, et qu'au début, c'était l'animal divin qui marchait vivant au combat avec ses fidèles<sup>1</sup>. En souvenir de cette origine, l'emblème zoomorphe qui orne les enseignes, les casques, les boucliers, s'anime parfois et fond sur ses adversaires. L'uraeus de la coiffure de Pharaon brûle de ses flammes les méchants<sup>2</sup>. Sur un vase grec du vi<sup>e</sup> siècle, où Néoptolème tue Priam, le serpent du bouclier, gueule ouverte, semble s'élancer de l'écu pour participer au combat. De tels exemples ne sont pas rares dans l'art grec archaïque, et plus tard encore<sup>3</sup>.

Les corbeaux qui symbolisent les ennemis d'Octave, Antoine et Lépide, sont aussi des oiseaux fatidiques, dans la divination latine, comme en Grèce<sup>4</sup>.

## 52. — *La couronne lumineuse du soleil.*

Peu après le meurtre de Jules César, lorsqu'Octave rentre d'Apollonie à Rome pour réclamer son héritage, il voit tout à coup, par un ciel pur et serein, un cercle pareil à l'arc-en-ciel entourer le disque du soleil, et la foudre frapper au même moment le monument de Julie, fille de Jules César<sup>5</sup>. Il s'agit sans doute d'une éclipse de soleil, analogue à celle qui, citée par divers auteurs latins, eut lieu au moment de la mort de César<sup>6</sup>, une de ces éclipses qui accompagnent souvent,

1) *Dict. des ant.*, s. v. Signa.

2) Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 300, 307.

3) Furtwaengler, *Collection Sabouroff*, I, 2, pl. LIX.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 133; IV, p. 201; *Dict. des ant.*, s. v. Augures, p. 555; le corbeau est aussi l'animal belliqueux, souvent attribut du dieu de la guerre, par ex. chez les Celtes, *Rev. arch.*, 1914, II, p. 212. Corbeau surmontant le casque d'Héraklès; celui de Verestragea sur des monnaies de Batriane. Cumont, *Mithra*, I, p. 143, 193.

5) Suétone, *Aug.*, 95.

6) *Rev. arch.*, 1917, II, p. 260. Cf. ci-dessus, n° 16.



dans les légendes, la mort des héros maîtres du monde<sup>1</sup>. Parfois, lors de l'occultation du soleil par la lune on aperçoit autour de leurs disques superposés une couronne lumineuse<sup>2</sup>.

Cette couronne autour du soleil symbolise peut-être la couronne radiée d'Octave, fils du soleil et soleil lui-même<sup>3</sup> : en effet, dit un astronome contemporain, « elle semble comme une sorte d'auréole lumineuse analogue à celle dont les artistes nimrent la tête des saints »<sup>4</sup>. Elle rappelle aussi le cercle zodiacal, au centre duquel paraît l'image de Sol et des autres dieux lumineux, place qui est occupée ensuite par les portraits des princes divinisés<sup>5</sup>.

Dans un ciel serein, l'éclair était un prodige favorable, mais la chute de la foudre un présage des plus fâcheux<sup>6</sup>. Toutefois, ce n'était pas toujours le cas, puisque la foudre, tombant par un ciel pur sur la maison d'Antonin, lui prédit l'empire<sup>7</sup>. Au III<sup>e</sup> siècle, la foudre qui frappe la cénotaphe de l'empereur Tacite et de son frère Florianus<sup>8</sup>, annonce, disent les devins, qu'il naîtra de cette maison, dans dix siècles, un maître du monde. Tombant sur le monument de Julie, au Champ de Mars<sup>9</sup>,

1) *Ibid.*, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'effroi des éléments.

2) Arago, *Astronomie populaire*, 1859. III, p. 591 sq., De la couronne lumineuse dont la lune est entourée pendant une éclipse de soleil (ex. divers); Moreux, *Les énigmes de la science*, 1921, pl. p. 26. Des anneaux irisés se forment aussi, quand, entre l'astre et l'observateur, se place un nuage léger composé de fines gouttelettes : ils sont rares autour du soleil, sauf dans les régions polaires, mais fréquents autour de la lune, Berget, *La météorologie*, 1920, p. 52. Le halo lunaire est aussi considéré comme un présage. Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 52 (ex.).

3) M. Boissier prétend que les rayons du soleil formèrent une couronne lumineuse autour de la tête d'Octave à cette occasion ; c'est bien ce sens du prodige, mais ce n'est pas conforme au texte de Suétone. Boissier, *La religion romaine*, I, p. 106.

4) Moreux, *op. l.*, p. 41.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1056, 1058 ; Constantin, sur une médaille commémorative, tenant en main l'anneau zodiacal, *ibid.*, p. 1060.

6) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, IV, p. 34 ; *Dict. des ant.*, s. v.. Haruspices, p. 20.

7) Bouché-Leclercq, *ibid.*, IV, p. 34, note 5, 48.

8) *Ibid.*, IV, p. 48. Ci-dessus, n° 35.

9) Sur ce monument, Lubker, *Reallexikon*, s. v. Julius, p. 521.



filles de César, morte en 54, la foudre peut être de même considérée comme un présage heureux pour Octave, et lui annonce l'empire<sup>1</sup>.

53. — *Le songe d'Auguste. Auguste mendiant.*

Octave attache une grande importance aux songes et à leurs prédictions<sup>2</sup>. Celui d'un de ses amis le sauve à la bataille de Philippes<sup>3</sup>. C'est encore l'apparition du spectre de César à un Thessalien, dans un chemin détourné, qui lui annonce cette victoire<sup>4</sup>.

Il reçoit lui-même de tels avertissements oniriques. L'un d'eux le détermine à une pratique bizarre. A un certain jour de l'année il va mendier en public, tendant la main à ceux qui veulent bien lui donner des as. Faut-il mettre ce récit en relation avec la coutume d'offrir des présents en argent à l'empereur, qu'Auguste fixe par un sénatus-consulte, présents qui sont apportés au Capitole le jour des calendes de janvier<sup>5</sup>? Ou bien songer à une ruse du prince, desirieux, comme Alexandre dans son roman, de connaître les pensées de ses sujets<sup>6</sup>? Il semble plutôt qu'averti par un songe menaçant, Auguste a voulu détourner de lui le malheur par un acte d'humiliation. Au faite de la puissance, l'homme, même d'origine divine, est menacé par l'infortune, et la Roche Tarpéienne est proche du Capitole. Lorsque le triomphateur, nouveau Jupiter, monte au Capitole sur son quadrigé, aux acclamations du peuple, un esclave debout

1) Cf. la foudre tombant trois fois sur le tombeau d'Euripide. « En éclatant trois fois sur la tombe, la foudre de Jupiter a purifié en effet tout ce qu'on y voyait de mortel ». *Anthologie grecque*, trad. ed. Hachette, I, 1863, p. 134, n° 49.

2) Suétone, *Aug.*, 91 ; Boissier, *op. l.*, p. 70.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*, 96.

5) *Ibid.*, 91.

6) Version copto-thébaine du roman d'Alexandre, Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. 263.

derrière lui répète à chaque clameur de joie : « Souviens-toi que tu n'es qu'un homme<sup>1</sup> ». On suspend au char triomphal de M. Furius Camillus, dit Zonaras, une clochette, un fouet et une verge, pour lui rappeler qu'il peut être précipité du plus haut degré de la gloire dans la plus basse des conditions<sup>2</sup>. Dès les temps les plus anciens, on croit qu'un bonheur excessif attire aux hommes la jalousie des dieux, et qu'il faut conjurer celle-ci, non seulement par une conduite prudente et modeste, évitant de recevoir des louanges exagérées, mais aussi par des talismans<sup>3</sup> et des actes d'humilité volontaires. On détourne ainsi de soi la malveillance des dieux, la redoutable Némésis, Phthonos, l'Envie personnifiée, l'Invidus malin<sup>4</sup>. Ainsi Polycrate, pour prévenir le malheur qui menace sa trop grande fortune, jette son précieux anneau dans la mer, sans que ce sacrifice soit du reste accepté par les dieux qui le lui rendent, parce qu'ils sont décidés à le perdre<sup>5</sup>.

#### 54. — *Le palmier du prince et de l'empire.*

On a vu, plus d'une fois, le lien sympathique qui unit un arbre fétiche à la vie du prince et de la cité. Voici un autre exemple encore :

Auguste transplante dans le compluvium des dieux Pénates, qu'il a maintenu au Palatin<sup>6</sup>, un palmier poussé entre les pierres devant sa maison<sup>7</sup>. Emblème d'Octave-Apollon et de ses victoires<sup>8</sup>, cet arbre s'élève en cet endroit pour indiquer qu'il

1) *Dict. des ant.*, s. v. Triumphus, p. 490.

2) *Ibid.*, s. v. Tintinnabulum, p. 343.

3) *Ibid.*, s. v. Fascinum, p. 983.

4) *Ibid.*, s. v. Némésis, p. 52; Roscher, *Lexikon*, s. v. Phthonos; *Comptes-rendus Acad. Inscr. et Belles-Lettres*, 1916, p. 38-9, p. 95; *Rev. arch.*, 1916, I, p. 353; *Journal des savants*, 1916, p. 143.

5) Saintyves, *L'anneau de Polycrate*, *Rev. hist. rel.*, 1912, II, p. 49 sq.

6) *Dict. des ant.*, s. v. Penates, p. 377.

7) Suétone, *Aug.*, 92.

8) Ci-dessus, n° 43.



est bien l'image du prince et qu'il en est la vie même. Sa place est toute marquée dans le sanctuaire des dieux domestiques, qui sont aussi les dieux tutélaires de l'État romain, puisque Auguste a confisqué dans un intérêt dynastique à son profit le culte public des Pénates et des Lares qui se substituent à celle-ci, et qu'il y a joint le culte de son propre génie<sup>1</sup>. C'est sans doute à cause de cette assimilation qu'on voit le palmier accompagner parfois les laraires<sup>2</sup>.

En attachant une telle importance à l'existence de cet arbre symbolique, et en le transplantant dans le sanctuaire des Pénates, Auguste se conforme aux croyances générales d'alors. Lui-même plante encore un bosquet de lauriers, auquel est attachée la destinée des Jules et qui sèche à la mort de Néron, dernier représentant de la maison d'Auguste<sup>3</sup>. Il y a d'autres arbres analogues à Rome. C'est le figuier sacré de Romulus, dont dépend la vie de Rome et qui s'élève au centre de la cité, sur le forum, depuis que l'augure Attus Navius, sous Tarquin l'Ancien, l'a miraculeusement transporté du Cermalus à cette place : berceau des Jumeaux, sa croissance et son dépérissement sont l'objet d'une inquiète sollicitude<sup>4</sup>. C'est le cornouiller du Palatin<sup>5</sup>. Ce sont les deux myrtes vénérés dans l'enceinte du Quirinus, symbolisant l'un la fortune du patriciat, l'autre celle de la plèbe ; après la guerre sociale, le myrte patricien dépérit<sup>6</sup>. Virgile décrit au milieu du palais du roi Latinus, au sein mêmes des Pénates domestiques, le laurier sacré, que le roi a trouvé poussant dans les lieux mêmes où il a jeté les fonde-

1) *Dict. des ant.*, s. v. Penates, p. 381 ; Lares, p. 946-947 ; Roscher, *Lexikon*, s. v. Lares, p. 1879.

2) Ex. Laraire de Pompéi, *Dict. des ant.*, s. v. Lares, p. 943, fig. 4344.

3) Suétone, *Galba*, I ; Cf. Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 177,

4) *Dict. des ant.*, s. v. Romulus, p. 893 ; Arbores, p. 357 ; Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 4 ; relief où paraît cet arbre, Bursian, *Fortschritte*, 1875, p. 754 sq.

5) Plutarque, *Romulus*, 20 ; cf. Frazer, *op. l.*, III, p. 4-5 ; Lejay, *Rev. de phil.*, 1912, p. 23.

6) Pline, *H. N.*, XV, 121.



ments de sa ville et qu'il a dédié à Apollon<sup>1</sup>. Lavinium, ville jumelle de Laurente, possède un arbre analogue dans le sanctuaire de ses Pénates. Des médaillons du règne d'Antonin le Pieux unissent la légende de Lavinium à celle d'Énée; on y voit la truie avec ses trente porcelets, symbole de la confédération latine dont le centre religieux est Lavinium, l'arrivée d'Énée dans le Latium, et l'image d'un petit temple devant lequel se dresse un autel avec un laurier; c'est une allusion au culte des Pénates et à leur arbre symbolique<sup>2</sup>. En souvenir du laurier des Pénates, les Lares, qui se sont substitués à elles, tiennent souvent en main un rameau de cet arbre, comme ailleurs une palme, rappelant le palmier des Pénates d'Auguste. Dans l'Apocalypse, l'arbre de vie qui porte douze fois des fruits dans l'année, s'élève aussi au milieu de la cité dont il est l'emblème<sup>3</sup>.

### 55. — *L'arbre desséché.*

La croissance et le dépérissement de ces arbres fétiches auxquels s'attache la vie des individus<sup>4</sup> et des cités est l'objet des préoccupations rituelles des citoyens. Si le figuier Ruminal sèche, c'est un triste présage pour Rome, et pour l'éviter on lui donne des soins incessants. Cette calamité se produisit cependant sous Néron; l'arbre faillit mourir, et lorsqu'il eut reverdi, on l'entoura d'une balustrade en métal pour le préserver<sup>5</sup>. On arrose le cornouiller du Palatin pendant la sécheresse, comme s'il est en feu.

Nous comprenons la joie qu'Auguste éprouve à Caprée. Il y voit un très vieux chêne dont les branches, pendant à terre lan-

1) Virgile, *Enéide*, VII, 59.

2) *Dict. des ant.*, s. v. Penates, p. 380, fig. 5552-3; *Arbores*, p. 357 fig. 439-40.

3) *Apocalypse*, XXII; cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 608.

4) Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 375, 433 sq.; Frazer, *Rameau d'Or*, etc.

5) *Dict. des ant.*, s. v. Romulus, p. 894.

guissantes, se raniment à son approche<sup>1</sup>, si bien que le prince veut posséder l'île où il pousse et l'échange aux Napolitains contre Aenaria. C'est encore un arbre auquel est attachée la vie du peuple romain et celle d'Auguste. Car le chêne, sacré à beaucoup de populations<sup>2</sup>, l'est spécialement à celles de l'Italie<sup>3</sup>. Les Romains possédaient plusieurs chênes vénérés. Sur le Capitole, à la place où s'éleva le temple de Jupiter, il n'y a à l'origine qu'un chêne auprès duquel Romulus dépose les premières dépouilles opimes. Un autre, sur le Vatican, date aussi des premiers temps de Rome; il est l'objet d'un culte dont témoigne une inscription étrusque. En 456 av. J.-C., un consul prend un chêne à témoin de la violation par les Eques de leur serment. On pourrait citer maint autre chêne consacré à Jupiter, à Mars, etc. C'est du chêne que sort la lance sacrée, *quiris*, et le couple des divinités Quirinus et Quiritis, et c'est à un chêne ébranché que l'on suspend les armes du trophée<sup>4</sup>.

A la venue d'Auguste, l'arbre de Caprée reverdit, présage favorable pour le prince et pour l'empire romain. Car un arbre fétiche qui tombe, sèche brusquement, ou au contraire, reverdit après avoir séché, est considéré comme un prodige, malheureux dans le premier cas, favorable dans le second<sup>5</sup>. Le thème de l'arbre ou du bâton qui reverdit miraculeusement, sur l'ordre d'un héros, d'un dieu, de Jésus, d'un saint, ou en leur seule présence, est universel, et a suscité mille récits

1). Suétone, *Aug.* 92.

2) Frazer, *Rameau d'Or*, III, p. 4; Wagler, *Die Eiche in alter und neuer Zeit; eine mythologische cultur-hist. Studie*, 1891; S. Reinach, *Le chêne dans la médecine populaire*, *L'Anthropologie*, 1893, IV, p. 32 sq.; Fowler, *Le chêne et le dieu du tonnerre*, *Arch. f. religionswiss.*, 1913, XVI; Frazer, *Folklore in the old Testament*, 1918, chap. XXIX; Segerstedt, *cf. Rev. hist. rel.*, 1913, 68, p. 83.

3) *Dict. des ant.*, s. v. Tropaeum, p. 507; Arbores, p. 356.

4) *Ibid.*, s. v. Tropaeum, p. 507.

5) Bötticher, *Baumkultus*, p. 165 sq.; *Dict. des ant.*, s. v. Lustratio, p. 1421.



antiques et modernes<sup>1</sup>, tout comme celui de l'arbre stérile auquel le maître du monde enjoint de porter des fruits<sup>2</sup>.

### 56. — *Le présage du poisson.*

La veille du jour où Octave engage le combat naval sur les côtes de Sicile, comme il se promène sur le rivage, un poisson s'élance hors de la mer et tombe à ses pieds<sup>3</sup>.

Des prodiges de ce genre sont souvent, pour les auteurs grecs et latins, une façon poétique d'affirmer l'impossibilité d'un fait<sup>4</sup>. Properce ne peut arracher l'amour de son cœur et il lui est tout aussi impossible de consacrer ses veillées à des travaux sérieux, qu'au poisson de vivre à sec sur le rivage<sup>5</sup> :

« Les cerfs légers, dit Virgile<sup>6</sup>, paîtront dans les airs, et les flots laisseront les poissons à sec sur le rivage... avant que

1) Saintyves, *Le thème du bâton sec qui reverdit*. Rev. hist. et litt. religieuse, 1912; Maury, *Essai sur les légendes pieuses du Moyen-Âge*, p. 75, note; Id., *Croyances et légendes du Moyen-Âge*, 1896, p. 384; Cahier, *Caractéristique des Saints*, I, p. 65, 67, 68, 107-8, 127, 128, 148; Collin de Plancy, *Dict. critique des reliques*, 1821, I, p. 331; 343, 378, 144, 166, 180; II, p. 435; III, p. 156, 199; Rev. arch., 1849, VI, p. 452 sq.; Béranger-Féraud, *Superstitions et survivances*, 1896, II, *Le roseau de Saint-Canat*; cf. Rev. hist. rel., 1896, XXXIV, p. 119; Bonin, *Le royaume des neiges*, 1911, p. 181 (Inde; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 437 sq. Jésus, à la prière d'un saint, faisant reverdir l'arbre desséché d'un cloître, Sébillot, p. 437.

2) Cf. Jésus et le figuier stérile; Frazer, *op. l.*, III, p. 10; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 376.

3) Suétone, *Aug.*, 96; cf. épigrammes relatives à des dauphins échoués sur la plage, *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, 1863, p. 158, n° 214, p. 215, n° 216.

4) On en trouve de nombreux exemples dans l'Anthologie. « L'escarbot fera du miel, le moucheron donnera du lait, avant que tu fasses quelque bien, vu ta nature de scorpion » *L'anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, I, p. 423, n° 227, Ammien — « On trouverait plus vite des corbeaux blancs, des tortues ailées, qu'un bon orateur cappadocien ». *Ibid.*, p. 452, n° 456, Lucille.

5) Properce, *Elégies*, II, 3, De Cynthia.

*Querebam sicca si posset piscis arena  
Aut ego si possem studiis vigilare severis...*

6) Virgile, *Eglogue I*.



l'image de ce dieu bienfaisant s'efface de mon cœur... Tant que le sanglier aimera le sommet des montagnes, les poissons l'eau des fleuves..., ta gloire et ta vertu vivront dans mon cœur<sup>1</sup>. »

Mais cette puissance sur la vie de la nature, qui peut amener le renversement de l'ordre régulier des choses, c'est le maître du monde qui la possède<sup>2</sup>. Octave réalise cette maîtrise sur les éléments, que promet le conte égyptien à celui qui récitera certaine formule magique : « Tu charmeras le ciel, la terre, le monde de la nuit, les montagnes, les eaux, tu comprendras ce que les oiseaux, les reptiles, disent, tous tant qu'ils sont : tu verras les poissons de l'abîme, car une force divine les fera monter à la surface de l'eau<sup>3</sup>. » Les poissons lui rendent hommage. « Triomphe sur mer, Auguste, lui dit son père Apollon à la bataille d'Actium, car déjà la terre t'appartient, *Vince mari, jam terra tua est*<sup>4</sup>. » En s'élançant hors de la mer à ses pieds, le poisson lui affirme que la mer et tout ce qu'elle contient lui est soumise<sup>5</sup>. Ceux qui accompagnent Octave peuvent s'étonner et se demander, comme ceux qui entourent le Christ, cet autre maître du monde auquel obéissent les poissons<sup>6</sup>, quand il ordonne à la tempête de s'apaiser : « Quel est-il, pour que même les vents de la mer lui obéissent<sup>7</sup> ? » — Auguste a rendu la mer libre aux navigateurs, qui proclament ses bienfaits.

1) *Ibid.*, V.

2) Ci-dessus, n° 15 sq.

3) Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (3), p. XLVII, 108, 113-4.

4) Properce, *El.*, IV, 6, Apollo Actius.

5) Cf. sur un vase béotien du style dipylonien, la déesse dominatrice des éléments, sur la robe de laquelle est peint un poisson, et qui est entourée d'oiseaux et de quadrupèdes. Elle domine la mer (poisson), la terre (quadrupède), l'air (oiseaux), et sa robe est la robe du monde dont il a été déjà parlé. *Eph. arch.*, 1893, p. 1, X, 1; Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst*, p. 160, fig. 19.

6) Loisy, *op. l.*, I, p. 440 sq. (pêche miraculeuse, symbolisme du poisson chrétien, etc.).

7) Matthieu, VIII, 27; Luc, VIII, 25; cf. Loisy, *op. l.*, I, p. 793. Jésus marchant sur la mer en maître des éléments, *ibid.* p. 942 sq.

« C'est par lui que nous naviguons », s'écrient les matelots du navire d'Alexandrie qui viennent le bénir à Pouzzoles<sup>1</sup>. Les poètes, qui chantent ses victoires navales, insistent tous sur cette paix qu'il a donnée non seulement à la terre, mais à la mer. « Les navires volent sur la mer pacifiée », dit Horace<sup>2</sup>, et le riche marchand peut désormais affronter l'Atlantique trois et quatre fois l'an<sup>3</sup>. Il y a là un présage d'ichtyomancie, procédé de divination qui n'était pas inconnu des Grecs déjà et qui avait en particulier pénétré dans le culte d'Apollon<sup>4</sup>. Un des attributs de ce dieu est le poisson, plus spécialement le dauphin, qui apparaît sur les monuments dès une époque très ancienne<sup>5</sup>. Or, Auguste n'est-il pas fils d'Apollon auquel l'animal rend un juste hommage?

On songera encore, à propos de ce prodige qui se manifeste au moment où il va engager le combat naval, qu'Apollon delphinien est un dieu marin, patron de la navigation, tel qu'on le voit sur une monnaie d'Antigone, assis sur la proue d'un navire, et que plus anciennement il fut le dauphin sacré pilotant le navire<sup>6</sup>. Le poisson qui s'élance aux pieds d'Octave ne serait-il point ce poisson divin? Qu'on lise l'hymne homérique à Apollon; alors que, vainqueur du serpent, il cherche les hommes qui seront initiés à ses mystères, comme prêtres du sanctuaire delphique, il voit s'avancer sur la mer une barque montée par des Crétois; il saute dans les flots, et, sous la forme du dauphin, il s'élance sur le navire où il s'étend; le navire est dès lors piloté par le poisson divin, qui le fait aborder au port de Crissa, où il reprend son aspect du dieu de

1) Suétone, *Aug.*, 98.

2) Horace, *Odes*, IV, 5, Ad Augustum.

3) Id., *Odes*, I, 31.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 152; *Dict. des ant.*, s. v. Divinatio, p. 296; dans les croyances populaires modernes. Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 339 sq.

5) Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I. p. 324 sq. La barque solaire pilotée par un dauphin.

6) *Ibid.*



la lumière. En sautant hors de la mer aux pieds d'Octave, le poisson divin annonce à celui-ci qu'il pilotera son navire, qu'il le mènera à la victoire, cette victoire qu'Apollon encore, cette fois sous forme humaine, lui assure en se posant sur la poupe de son navire, à la bataille d'Actium<sup>1</sup>.

57. — *La rencontre de l'âne.*

Comme Octave s'apprête à combattre à Actium, il rencontre un âne avec son conducteur : l'homme se nomme Eutychès, l'heureux, et l'âne Nikon, le vainqueur. En souvenir de ce présage favorable, Octave consacre une image de bronze de l'un et de l'autre, après la victoire, dans le sanctuaire édifié sur l'emplacement de son camp<sup>2</sup>. Plutarque ajoute que ces statues<sup>3</sup> se trouvaient près des rostres des navires vaincus, élevés en cet endroit, que l'on aperçoit sur les monnaies commémoratives de la bataille d'Actium<sup>4</sup>.

Les noms propres sont des présages bons ou mauvais. Rencontrer des individus qui s'appellent Ménon, Ménécrate, indique qu'il faut s'abstenir de voyager et rester sur place<sup>5</sup>; toute une branche de la divination, la clédonomancie, est fondée sur le sens de ces noms. Ne choisit-on pas spécialement les soldats aux noms favorables, lors de la restauration du Capitole sous Vespasien<sup>6</sup>? Les noms Eutychès, Nikon, sont assurément d'heureux augures. Dans une épigramme de l'Anthologie, un jeune homme se plaint que son nom Eutychide lui ait été donné à tort, car, malgré ce nom favorable, il est mort prématurément<sup>7</sup>. Le jurisconsulte Paulus, raconte Artémidore, ayant

1) Properce, *Élég.*, IV, 6, Apollo Actius.

2) Suétone, *Aug.*, 96.

3) Plut., *Antoine*.

4) *Dict. des ant.*, s. v. Actia, p. 54; Suétone, *Aug.*, 18.

5) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 313, 157.

6) Tacite, IV, 53; cf. Boissier, *La religion d'Auguste aux Antonins*, I, p. 320.

7) *Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, II, 1869, p. 259, n° 305.



un procès, rêve qu'il a pour avocat Nikon, le victorieux. Il est enchanté de ce présage, mais il n'en perd pas moins son procès, parce qu'il existe en réalité un Nikon, lequel a été condamné en justice peu auparavant<sup>1</sup>!

On attache aussi une grande importance aux animaux que l'on rencontre sur son chemin<sup>2</sup>. L'un d'eux est précisément l'âne, ainsi qu'en témoigne l'oniromancie; entre le songe et la réalité il n'y a pas de différence, et les visions ont la même valeur prophétique que les événements réels<sup>3</sup>. « Supposons, dit M. Bouché-Leclercq, qu'un individu ait rencontré des ânes chargés et soit tenté d'y voir un présage ». D'après Artémidore, « des ânes, obéissant à leurs conducteurs, d'ailleurs bien portants et marchant d'un bon pas, sont d'heureux augures pour un mariage ou une association; pour les voyages, ils présagent une entière sécurité, mais des délais et des lenteurs, à cause de la lourdeur de leur marche<sup>4</sup> ».

Rencontrer un âne portant le nom de Nikon, voilà donc un présage doublement heureux. Mais pourquoi l'âne est-il un animal favorable? Il est difficile de le dire. La tête d'âne servant dans la divination, dite la céphalomancie, et mise sur le feu, prédisait l'avenir<sup>5</sup>. Elle était pour les Romains un talisman contre le mauvais œil. Le légendaire Tagès, fondateur de l'haruspicine, attachait dans ce but une tête d'âne écorché aux bornes du territoire romain<sup>6</sup>. Préciser davantage, recourir au symbolisme de l'âne dans l'antiquité, que ce soit l'âne du dieu égyptien Set, celui de Dionysos, de Jupiter, de Kronos, l'âne solaire, celui des Juifs, nous mènerait trop loin et sans profit. Il est toutefois curieux de constater le rôle joué par l'âne dans la vie légendaire

1) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 314.

2) Comme dans le folklore moderne, Sébillot, *Folklore*, p. 168; id., *Folklore de France*, II, p. 22 sq., 98 sq.

3) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 312.

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*, I, p. 180, note 7.

6) *Ibid.*, IV, p. 56; *Dict. des ant.*, s. v. Haruspices, p. 23.

d'Octave comme dans celle de Jésus<sup>1</sup>. Faut-il croire qu'Octave consacra réellement l'image de l'âne et de son conducteur, ou qu'au contraire une statue<sup>2</sup> a inspiré ce détail de la légende?

58. — *Les présages de la mort (14 après J.-C.)*

La mort des héros, comme leur naissance, est annoncée par des présages<sup>3</sup>. Des prodiges sinistres paraissent lors de celle de Jules César : le soleil s'obscurcit, les animaux parlent; on entend dans le ciel des cliquetis d'armes, une pluie de pierre tombe, les statues pleurent et suent; la nature tout entière est en émoi<sup>4</sup>. Bien des siècles auparavant il en avait été ainsi à la mort de Romulus<sup>5</sup>, préfigure d'Auguste, et il en sera de même pour celle de Jésus, autre maître du monde<sup>6</sup>.

Quels furent ces prodiges si évidents qui annoncèrent la mort d'Auguste et sa divinisation suprême, ces « ostenta evidēntissima » de Suétone<sup>7</sup>? L'auteur latin, si prolixe quand il s'agit de la naissance du héros, est fort bref sur ce point, et n'en cite que deux, ce qui laisse supposer qu'il y en eut d'autres, analogues sans doute à ceux que l'on vient de citer, soit un bouleversement des forces cosmiques.

59. — *Le présage de l'aigle.*

L'aigle fatidique, apparu tant de fois dans la vie d'Auguste, lui signale sa fin<sup>8</sup>. Tandis que le prince s'acquitte au Champ de

1) Cf. le bœuf dans la légende d'Octave, ci-dessus, n° 37.

2) Peut-être relative au mythe d'Oknos. Roscher, s. v. Oknos.

3) Saintyves. *Rev. arch.*, 1917, II, p. 248 sq. Le thème des ténèbres et l'émoi des éléments.

4) Suétone, *César*, 81; Tibulle, *Elég.*, II, 5; Virgile, *Géorgiques*, I, etc.; cf. Saintyves, *op. l.*, p. 268-1.

5) *Ibid.*, p. 259.

6) *Ibid.*, p. 248.

7) Suétone, *Aug.*, 97.

8) Suétone, *Aug.*, 97.



Mars des cérémonies du lustre (*condere lustrum*), fête religieuse qui termine les opérations du cens<sup>1</sup>, un aigle vole plusieurs fois autour de lui, et, passant au-dessus d'un temple voisin, se pose sur la première lettre du nom d'Agrippa. Auguste, observant ce prodige, comprend que son temps est révolu; il ne veut pas poursuivre lui-même la cérémonie, mais charge de ce soin son collègue Tibère, l'autre censeur. On comprend son scrupule. Le lustre accompli fournit le point de départ d'un nouvel espace de cinq ans, à l'expiration duquel on nomme de nouveaux censeurs. Auguste prévoit qu'il n'arrivera pas au bout de cette période, et, dit Suétone, « *negavit suscepturum, quae non esset soluturus* ». De plus, le lustre pouvait être vicié à la suite de quelque présage sinistre et après la mort ou l'abdication d'un des censeurs, ce qui rendait nulles toutes les opérations du cens<sup>2</sup>.

Pourquoi ce présage est-il funeste pour Auguste? En l'entourant de son vol, l'aigle l'enclôt dans une sorte de cercle magique<sup>3</sup>, et désigne clairement qu'il s'adresse à lui. Il se pose sur le nom d'Agrippa, décédé peu auparavant, l'an 12; c'est donc un présage de mort.

La divination arithmétique fondée sur la valeur numérique des noms<sup>4</sup>, l'isopsépie<sup>5</sup>, en un mot tous les procédés où les lettres des mots ou des noms propres ont une valeur numérique, était fort à la mode au début de l'ère chrétienne. Or Artémidore nous explique que l'aigle est le présage de l'année courante<sup>6</sup>, car le mot grec de l'oiseau, *ἀετός*, se décompose en

1) *Dict. des ant.*, s. v. Censor, p. 994; 997.

2) *Ibid.*, p. 998.

3) Maas, *Der Zauberkreis*, Wienerjahreshefte, Beiblatt, 1913, XVI, p. 70 sq. Dans le Bestiaire de Philippe de Thaon, XII<sup>e</sup> siècle, le lion trace un cercle avec sa queue et les bêtes ne peuvent plus en sortir. Cf. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, p. 32.

4) Bouché-Leclercq, *Hist. de la divination*, I, p. 261, 317 sq.; *Dict. des ant.*, s. v. Divinatio, p. 305-6.

5) Bouché-Leclercq, *op. l.*, I, p. 318; Perdrizet, *Isopsépie*, *Rev. des ét. grecques*, 1904, p. 350 sq.

6) Artémidore, II, 20; Bouché-Leclercq, *op. l.*, p. 314.



α, un, et ἔτος l'année. Pour bien préciser la date fatale, l'aigle a soin de se poser sur la lettre A du nom d'Agrippa<sup>1</sup>, soit sur le chiffre 1. Le présage est donc fort clair : Octave sait qu'il mourra dans l'année.

#### 60. — *Le présage des 100 jours.*

Il reçoit un autre avertissement plus précis encore. La première lettre de son nom est détruite par la foudre dans l'inscription de sa statue. Les augures lui déclarent qu'il ne vivra plus que 100 jours, puisque C vaut 100, et qu'il prendra place parmi les dieux, puisque en étrusque le reste du nom, Aesar, signifie dieu<sup>2</sup>.

Les poètes de l'Anthologie sont coutumiers de jeux de mots de ce genre<sup>3</sup>.

#### 61. — *L'agonie.*

La mort lui est douce, comme il l'a souhaitée. Tout au plus, frappé d'une subite terreur, il se plaint d'être enlevé par quarante jeunes gens<sup>4</sup>, ce qui est considéré comme un présage,

1) Une sibylle, d'époque chrétienne, quand elle parle des empereurs romains, les désigne par les chiffres que représente la première lettre de leur nom. Bouché-Leclercq, *op. l.*, II, p. 211.

2) Suétone, *Aug.*, 97; cf. Bouché-Leclercq, *L'astrologie*, p. 550, note 1.

3) Anonyme. Sur le magistrat Opien, grand buveur. — « Tu as une lettre de trop, celle qui est en tête de ton nom. Ote-la, tu auras tout simplement le nom qui te convient » (πιανός, de πίνειν, boire). *L'Anthologie grecque*, trad. éd. Hachette, 1863, I, p. 452.

Ammien — « Avec une lettre de moins, tu es une bête sauvage, et un homme en toutes lettres, mais un homme qui mérite d'être livré à une multitude de ceux que tu écris avec une lettre de moins ». (Μάρκος, ἄρκος, ours), *ibid.*, I, p. 424.

Autre ex. — *Ibid.*, p. 423, n° 230; p. 417, n° 181; p. 418, n° 182, 188; II, p. 46, n° 35; 47, n° 46; 57, n° 105, 106, etc.

4) César monte en triomphe au Capitole trainé par 40 éléphants (Suétone, *César*, 37). Auguste distribue à ses compagnons 40 pièces d'or, heureux des louanges que lui adressent les matelots du navire d'Alexandrie (Suétone, *Aug.* 98, etc.).

puisque en effet quarante soldats prétoriens portèrent son corps<sup>1</sup>. On n'insiste pas sur ce chiffre rituel qui joue un grand rôle chez tant de peuples<sup>2</sup>, mais on notera qu'il y a une relation entre le nombre quarante et la mort, qu'on retrouve dans diverses croyances populaires<sup>3</sup>.

## 62. — *L'ascension au ciel.*

Lors des funérailles, un assistant prétend voir l'image d'Auguste monter au ciel<sup>4</sup>. Dion le nomme. Il s'agit de Numerius Atticus, que Livie aurait acheté pour affirmer sur le compte d'Auguste ce que Proculus affirmait jadis sur celui de Romulus. Il n'est pas nécessaire de soupçonner une fourberie; cette opinion était l'expression de la croyance générale. Les princes sont « sideribus recepti », et César, déjà divinisé après sa mort, a été assimilé à la comète qui parut dans le ciel lors des fêtes célébrées en l'honneur du nouveau dieu<sup>5</sup>. On affirme même<sup>6</sup> qu'un aigle s'échappe du bûcher d'Octave pour emporter celui-ci au ciel, comme il emmènera dès lors les empereurs romains<sup>7</sup>.

1) Suétone, 99. — Lors du transport du corps de Nole à Boville, on marcha de nuit, à cause, dit Suétone, de la chaleur de la saison (août). Mais peut-être aussi que l'on fit revivre un antique usage, abandonné dès la fin de la République, qui voulait que le transfert du défunt eut lieu pendant la nuit. — *Dict. des ant.*, s. v. Funus, p. 1390.

2) Roscher, *Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderen Völker*, 1909; id., *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriften der Semiten*, 1909, etc.

3) Cf. Hertz, *Année sociologique*, X, 1905-6, p. 86, note 3; Frazer, *Rameau d'Or*, I, p. 223 (Bulgarie. Transylvanie).

4) Suétone, *Aug.*, 100.

5) Cf. *Dict. des ant.*, s. v. Apotheosis, p. 324.

6) Dion, *Hérodien*; cf. *Dict. des ant.*, *ibid.*, p. 325.

7) Sur ce thème souvent figuré par les monuments, Cumont, *L'aigle funéraire des Syriens, et l'apothéose des empereurs*. *Rev. hist. rel.*, 1910, 61, p. 119 sq.; id., *Etudes syriennes*, 1918, chap. II. *L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des empereurs*; id., *A propos de l'aigle funéraire des Syriens*, *Rev. hist. rel.* 63, 1911, p. 208 sq.; Ronzevalle, *Mél. de la Faculté orientale*. V, 2, 1912; Deubner, *Die Apotheosis des Antoninus Pius*, *Röm. Mitt.*, 1912, n° 1-2, etc.



## CONCLUSION

Le cycle terrestre du dieu est clos. Descendu sur terre par conception miraculeuse, ayant rempli son rôle de Messie romain, inauguré une ère nouvelle, ramené la paix et la prospérité sur terre, le maître du monde est remonté au ciel.

On ne poursuivra pas plus loin la légende d'Auguste, qui, comme toutes les légendes, n'a fait que croître et s'embellir avec le temps. Il nous a suffi d'en relever les traits saillants, et de chercher à les expliquer par des thèmes analogues que l'on rencontre dans toutes les mythologies et dans toutes les croyances populaires; ces traits trouvent leur expression déjà dans la littérature du siècle d'Auguste, puis dans celle des siècles suivants, et dans les produits de l'art figuré, ainsi qu'en fait foi la belle coupe de Boutae au musée de Genève, conçue à la gloire d'Octave-Auguste, fils de dieu, dieu lui-même, et maître de l'univers.

Genève, mars 1920.

W. DEONNA.

ΑΓΑΘΗΤΥΗ		ΟΥΔΙΟC Α...		ΞΙΤΥΧΗΑΙ
ΕΠΙΔΒΙΜΕΟ...		ΛΙΝΑΡΙΟΥΑΡΧΙΕΙΕΡΕΥCΕ		
ΛΥΡΗΛΥΟΙΒΑΡΕΑΛΑCΦΙΛΙΠΟΥΚΑΙΟΚΒΕΟCΟΚΒΕC				
ΚΑΙ	ΒΗΡΥΛΛΟCΑΒΙΜΜΕΟΥCΚΑΙΑΕΙ	ΑΝΗCΤΕΡΑ		
ΚΑΙ	ΜΑΚΕΔΟΝΙCΑΒΙΜΜΕΟΥCΚΑΙ	ΒΕΕΛΙΑΒΟC		
	ΕΤΙΜΕΛΗΤΕΑΤΟΚΩΜΗCΑΙΝ...	ΕΚΤΙCΑΝΤ		

INSCRIPTION DE HAMMARAH (Antiliban).  
Fac-similé de la copie du P. Julien.



# NOTES D'ÉPIGRAPHIE SYRIENNE

La dédicace du temple de Aingaddia. — Faux dieux : El Amon — Nesepteitis —  
Ogenès — Deus Geneas.

## I

### La dédicace du temple de Aingaddia.

M. de Vogüé a publié autrefois<sup>1</sup> une intéressante inscription grecque découverte par le P. Jullien dans les ruines d'un temple antique de l'Anti-Liban, à trois quarts d'heure du village de Hammârah, situé lui-même à deux heures au sud de la route de Beyrouth à Damas, dans la vallée du Wady-et-Teim. J'insiste sur ces détails topographiques donnés par le P. Jullien parce que j'aurai tout à l'heure à en tirer parti pour la saine interprétation de ce texte difficile, qui malgré le savant commentaire de M. de Vogüé, n'a pas encore dit son dernier mot. L'inscription est gravée sur un fragment d'ancienne architrave réemployé comme linteau de porte dans la construction d'un édifice byzantin en partie conservé.

Je crois utile d'insérer ici un fac-similé réduit de la copie figurée du P. Jullien, afin de faciliter l'intelligence des observations que je vais avoir à présenter sur la lecture proposée par M. de Vogüé; la voici<sup>2</sup> :

- 1 'Αγαθῇ τύ[χ]ῃ. [Τὸ ἱερὸν τ]οῦ Διὸς [᾿Αλε]ξιτυχηαί[ου]...
- 2 ἐπὶ ᾿Αδιμμεο[ῦς] ᾿Απολ]λιναρίου ἀρχιερέως ε ...
- 3 Αὐρήλιοι Βαρέαλας Φιλίππου καὶ Ὀκβεος Ὀκδέο[υ] ...
- 4 καὶ Βήρυλλος ᾿Αδιμμεοῦς καὶ ᾿Αειάνης Γερμά[νου] ...
- 5 καὶ Μακεδονίς ᾿Αδιμμεοῦς καὶ Βεελίαδος ...
- 6 ἐπιμεληταὶ ἀπὸ κώμης ᾿Αινα ... ἱας ἔκτισαν το ...

1) *Journal Asiatique*, 1896, II, pp. 327 et suiv., avec planche.

2) Je la reproduis telle quelle, avec l'accentuation qui y est marquée. J'y ai ajouté seulement, pour plus de commodité dans la discussion, le numérotage des lignes.

— L. 1. Après la formule initiale de rigueur; ἀγαθῇ τύχῃ, et avant le groupe ΟΥΔΙΟC vient une première lacune, que M. de Vogüé comble ainsi [Τὸ ἱερὸν τ]οῦ Διός. Ce supplément ne se prête guère à un agencement plausible avec le reste du contexte. En outre, il semble être un peu court pour l'étendue de la lacune, que j'évalue à une dizaine de lettres. On peut imaginer diverses combinaisons<sup>1</sup>. Je serais assez tenté de restituer quelque chose, comme κελεύσει, ou ἐπιταγῇ θεοῦ Διός « sur l'ordre du dieu Zeus ». En tout cas, ce membre de phrase est à isoler entièrement, aussi bien de ce qui suit que de ce qui précède, et je me refuse absolument à voir dans ce qui suit, ainsi que le fait M. de Vogüé, une épithète d'aspect invraisemblable, ἀλεξίτυχηαίου, qui se rapporterait à Διός; je ne saurais admettre avec lui l'existence d'un prétendu « Jupiter Alexitychaeos », dont le vocable, équivalent à ἀλεξίχκος, signifierait « qui préserve des accidents ». Je considère les choses de tout autre façon. Je mets un point après Διός, qui appartient à une petite phrase se suffisant à elle-même. Puis, je lis :

Α[ὐ]ξί τύχη Αι . . . . .

En réalité, c'est une autre petite phrase qui commence ici, une formule acclamative dont, il y a quelque vingt ans<sup>2</sup>, j'ai expliqué le véritable sens en y dégagant ces mots congénères: αὐξί, αὐξίτω, αὐξονε, etc., assez fréquents dans l'épigraphie syrienne et demeurés jusqu'alors méconnus car on continuait à y voir, avec Waddington, de prétendus noms propres d'homme au vocatif. Ce sont en réalité des impératifs de verbes créés par la langue vulgaire. Combinés avec τύχη — comme c'est le cas ici — ils signifient : « Croisse la fortune de...! », ou, plus littéralement : « Crois ô fortune de...! » ; ils équivalent à notre acclamation « vive un tel, ou telle chose! » En l'espèce, il s'agit de la τύχη, de la fortune, du génie de la cité, ou de ses citoyens, con-

1) Par exemple ἐγένετο ὁ ναός, etc. Mais cela ne va guère non plus avec l'ensemble du contexte.

2) *Recueil d'Arch. Or.* IV, 119, n. 1 ; V, 368 ; VI, 298 ; VII, 210, 211, etc.



formément à la conception générale de l'antiquité; nous avons à cet égard des précédents démonstratifs. Je ne doute pas qu'ici  $\tauύχη$  était suivi du nom de la ville ou de ses habitants; ce nom a été emporté par la fracture; il n'en subsiste plus que les deux premières lettres : AI. M'appuyant sur cet indice, assez faible en soi, et sur les éléments heureusement plus substantiels que nous fourniront tout à l'heure la lecture rectifiée de la ligne 6, et aussi la toponymie moderne, je proposerai dès maintenant de restituer de toutes pièces le nom énigmatique en  $\text{Aινγαδδίας}$  (génitif). Nous arriverions ainsi à reconstituer l'ensemble de la ligne 1 sur le pied que voici :

$\text{Ἀγαθῇ τύχῃ. Κελεύσει θεοῦ Διός. Ἀὔξῃ τῆς Αἰνγαδδίας!}$

« A la bonne Fortune! Par ordre du dieu Zeus. Vive la Fortune de Aingaddia ».

Bien entendu, au lieu du nom de la ville même, il pouvait y avoir l'ethnique — toujours au génitif — désignant ses habitants :  $\text{Ἀινγαδδιάτων}$ ,  $\text{Αἰνγαδδίτων}$ , ou telle autre forme appropriée — « la Fortune des Aingaddites ». Sans doute cette restitution exigerait quelques lettres de plus, mais nous verrons par la comparaison des autres lignes, que nous aurions la place nécessaire, toutes les lacunes finales, à peu près d'égale étendue, pouvant être évaluées de 8 à 10 lettres...

— L. 2. Ici les premiers mots ne font aucune difficulté : « Sous Abbimeès, fils d'Apollinarios, grand-prêtre ». Puis, la lacune finale qui intéresse du haut en bas tout le côté droit du bloc. Au bord de la fracture, les restes d'une lettre que M. de Vogüé a prise pour un *epsilon*, sans proposer d'ailleurs, de plus ample supplément.

J'y vois plutôt un *théta*, début du mot  $\text{θεοῦ}$ ,  $\text{θεῶς}$ , voire  $\text{θεῶν}$ <sup>1</sup>, et suivi du nom spécifique de la, ou des divinités dont Abimeès était le grand-prêtre. Était-ce le Zeus mentionné à la l. 4?

1) Cf. l'inscription de Deir el-'Achâir (même région, à une quinzaine de kilomètres de Hammâra), faisant mention d'un Beeliabos dit Diototos,  $\text{ἀρχιερέως θεῶν}$  ( $\text{Κιθορείας}$  ?); Jalabert *Mélanges... Faculté... Beyrouth...* t. II, p. 278.



C'est possible, mais ce n'est pas sûr; très souvent une consécration à une divinité était faite sur l'ordre exprès d'une autre divinité. Tel est, par exemple, le cas — sans aller chercher plus loin — dans la dédicace, que j'ai publiée autrefois<sup>1</sup>, faite à Baal-Marcod dit Mègrin, sur l'ordre du dieu d'Aremtha. Cela ouvre le champ à plus d'une hypothèse, par exemple celle d'après laquelle il s'agirait de quelque divinité locale.

— L. 3. Avec cette ligne commence la mention d'une série de six personnages, avec leurs noms régulièrement suivis de leurs patronymiques respectifs dont l'énumération, coupée par les lacunes terminales, se poursuit jusqu'à la ligne 6. Beaucoup de ces noms ont une physionomie sémitique indéniable, spécialement marquée au coin araméen, et prêteraient, de ce chef, à diverses observations philologiques, complétant ou corrigeant celles de M. de Vogüé. Je me bornerai pour aujourd'hui à une remarque d'une portée générale, qui intéresse le corps même du document. Ces six personnages ont dû participer, à des titres divers, à l'œuvre commune. Ils se répartissent visiblement en trois groupes : *a*, *b*, *c*, rigoureusement symétriques, chaque groupe étant formé par un couple de deux membres :

*a* (l. 3) Aurelius B̄arealas, fils de Philippe; et (Aurelius) Okbeos, fils d'Okbeos.....

*b*. (l. 4) Beryllos, fils d'Abimmées<sup>2</sup>, et Aeianès, fils de Germanos.. ....

*c* (ll. 5-6) Makedoni(o)s, fils d'Abimmées<sup>2</sup>, et Beeliabos, [fils de.....], épimélètes.

Ces trois couples devaient remplir respectivement des fonctions de l'ordre, soit religieux, soit civil, qui s'exerçaient par paires. Seules, celles des deux membres du couple *c* nous sont conservées; ils étaient épimélètes. Celles des quatre autres personnages constituant les couples *a* et *b* demeurent inconnues, la fin des lignes 3 et 4 qui en contenaient la mention n'existant

1) *Rec. d'Arch. Or.*, I, p. 94.

2 et 3). Il est possible que Beryllos et Makedonios fussent frères, et tous deux fils du grand-prêtre Abimmeès. Il semble que l'autorité sous ses diverses formes ait été répartie entre les membres de quelque grande famille du pays.

plus. Nous sommes trop peu renseignés sur l'organisation culturelle et municipale des *κώμαι* syriennes, pour risquer des restitutions fermes ; on a l'embarras du choix : *ἱεροταμίαι*, *βουλευταί*, *ἄρχοντες*, *σύνδικοι*, *ἐπίσκοποι*, etc... J'estime à 8 ou 10 au plus le nombre des lettres disparues à la fin de chacune des six lignes ; cela suffit amplement pour loger l'un ou l'autre de ces mots à la fin des lignes 3 et 4.

— L. 6. Cette ligne, mutilée à la fin comme les autres, se termine dans sa partie conservée par le verbe *ἔκτισαν*, « ont construit » lequel a pour sujet les six personnages ci-dessus dénommés. Il est suivi d'un *Τ* et d'une amorce d'*omicron* ; M. de Vogüé ne propose aucune restitution. Il semblerait assez naturel de chercher là un régime du verbe, tel que *τὸ [ν ναόν]*, ou *τὸ [ἱερόν]* « ont construit ce temple »<sup>1</sup>.

Cette ligne contient la partie la plus intéressante peut-être de toute l'inscription, car il s'y cache le nom même de la *kómē* à laquelle appartiennent nos hauts personnages.

ἀπὸ κώμης ΑΙΝ — Α — — ΙΑC.

Bien que la transcription de M. de Vogüé : *Ἀινα...ίς* ne soit pas tout à fait exacte<sup>2</sup>, il a bien reconnu dans la première syllabe de ce toponyme le mot sémitique *ʾn* « source », mais il n'a pas poussé plus loin, estimant qu'il « est trop mutilé pour être restitué ». M'appuyant sur la graphie de la copie figurée, je propose de rétablir :

ἀπὸ κώμης Αἰν[γ]α[δδ]ίς.  
« du bourg de Aingaddia »

Comme je l'ai indiqué plus haut par anticipation, c'est ce même nom de lieu, réduit là à ses deux premières lettres ΑΙ, qu'il convient de restituer à la fin de la ligne 1.

1) Je ne crois pas qu'il faille penser à une date, libellée : *το[ῦ] x ἔτους*, cette tournure avec l'article ne s'employant d'ordinaire que lorsque la mention du mois précède celle de l'année.

2) Elle ne tient pas compte du vide marqué entre le N et le A, vide qui contenait certainement une lettre disparue.



Cette conjecture me paraît confirmée par l'examen raisonné du terrain même. Nous avons vu qu'au dire du P. Jullien, le lieu de la trouvaille est à trois quarts d'heure du village de Hammarah; malheureusement il omet de joindre à l'indication de la distance celle de l'orientation. Quoi qu'il en soit, je constate sur la carte, qu'à environ 5 kilomètres dans l'est de Hammâra, se trouve un autre village appelé '*Ain Djoudeïdè*'. Ce dernier me semble nous avoir conservé fidèlement — ce qui est si souvent le cas en Syrie — le nom, sinon le site même de notre Aingaddia; il est à noter qu'en outre ce nom de Djoudeïdè est attaché, sur une assez grande étendue, à toute la région adjacente : *Sâhil el-Djoudeïdè* « la plaine de Djoudeïdè ». Il se peut que le temple des Aingaddites n'ait pas été construit sur l'emplacement même de la *kômè*. Celle-ci, si l'on admet l'identification topographique, aussi bien que toponymique, avec '*Ain Djoudeïdè*', devait se trouver, avec la source qui lui avait valu son nom, en contre-bas de l'Anti-Liban (dans la vallée du Ouâd et-Teim, selon le P. Jullien); or, généralement les sanctuaires du Liban et de l'Anti-Liban s'élevaient sur des points culminants. Les habitants ont pu choisir, sur quelque croupe ou contrefort, à proximité de leur bourg, et le dominant, un site répondant à la condition requise. Il y aurait lieu de procéder sur place à une enquête permettant de préciser à ce sujet les indications un peu trop vagues du P. Jullien. J'ai signalé ce desideratum à M. Virolleaud, directeur du service archéologique de Syrie, qui a bien voulu me promettre de faire le nécessaire. J'attends avec quelque confiance le résultat de cette enquête.

A première vue, on pourrait penser que le toponyme actuel '*Ain Djoudeïdè*' est à expliquer par l'arabe, et veut dire simplement « la source nouvelle », le second terme *djoudeïdé* étant à rattacher au mot *djedîd* « nouveau », dont il serait une sorte de diminutif. Mais, si l'on admet l'identification topographique avec *Aingaddia* la chose se présente sous un tout autre aspect. J'incline à croire que Αινγὰδδία est une transcription aussi



exacte qu'on peut le désirer, d'un vieux nom sémitique עין גַּד, 'ain gad, ou mieux, avec la réduplication du *daleth* indiquée par l'étymologie rationnelle : 'ain gadd, sous sa forme aramaïsante עין גַּדָּא, 'ain-gadda, « la source du Gad ». Inutile de rappeler le rôle considérable que cette curieuse entité du Gad joue dans la religion sémitique, rôle tout à fait comparable à celui de la Tyché grecque, du *genius* latin, etc. ; dans des textes bibliques bien connus son équivalent officiel est justement Τύχη. Personnes et choses avaient leur Gad chez les Sémites<sup>1</sup>, leur Tyché chez les Grecs, entr'autres les sources, ce qui est d'un intérêt particulier dans notre cas. Qu'on se rappelle, par exemple, la curieuse dédicace palmyrénienne dont j'ai jadis expliqué le véritable sens<sup>2</sup> et qui est faite au *Gad de la source bénie*<sup>3</sup>. C'est donc à bon droit, à double droit peut-on dire, que nos Aingaddites pouvaient invoquer cette Tyché, tutélaire de la source à laquelle la ville était redevable de son nom même, nom constitué par la combinaison de ces deux éléments caractéristiques. En passant en arabe le vieux nom sémitique, attaché fermement au site, a pu être, par voie d'étymologie populaire, plus ou moins rapproché des mots similaires; l'élément *gad(d)*, avec son *d* redoublé, a fourni la forme *djoudeidé* « neuve », diminutif de *djedidé* dérivé de la racine *djadd*. Ici, a pu se produire une curieuse interférence, l'arabe connaissant parfaitement le mot *djadd* équivalent littéral de *gad(d)*, et l'employant dans le même sens de *fortune*, chance, bonheur, autrement dit τύχη<sup>4</sup>.

1) Je rappellerai en passant que je viens de trouver un nouvel exemple de l'existence du *gad* nabatéen dans une inscription du C. I. S., II n° 183-184, où elle avait été méconnue jusqu'ici (*Annuaire du Collège de France* 1920, p. 82.)

2) *Rec. d'Arch. Or.*, I, pp. 1-5 : *Les épimélètes de la source sacrée de Bphca, à Palmyre*.

3. לגדא די עינא בריכתא.

4) Je ferai remarquer en passant que l'arabe *djadd* jette une vive lumière sur la nature et l'origine probable de la conception du Gad chez les Sémites en général. Ce n'est pas pur hasard si *djadd*, à côté de l'acception courante que je viens de rappeler, a le sens de « grand-père, aïeul » (avec son féminin normal *djadda*, « aïeule »). Nous avons là un indice extrêmement intéressant du culte des morts, l'ancêtre se survivant et étant adoré sous la forme et sous le nom du *gad*.

Ce toponyme '*Ain Djoudeïdè* et même *Djoudeïdè* tout court, est assez répandu en Syrie; on le retrouve un peu partout. Il faudra y faire attention désormais, et ne pas s'en tenir à la signification banale qu'il a en apparence. Il y aura lieu de voir s'il ne s'y cache pas parfois, comme dans le cas présent, l'élément du Gad religieux. Qui sait, par exemple, si l'on ne pourrait pas tirer parti de là pour préciser la localisation de l'énigmatique Baal-Gad? On s'accorde généralement à le situer dans les parages et aux pieds de l'Hermon — mais où? On a proposé, par exemple, Hasbeya. Mais cette identification manque d'appui onomastique. Ne pourrait-on pas chercher celui-ci dans le nom de la localité *El-Djoudeïdè*, dans les mêmes parages, au milieu de sources abondantes<sup>1</sup>, à environ trois lieues dans le sud-ouest de Hasbeya? *Djoudeïdè* n'aurait-elle pas, elle aussi, gardé fidèlement le second élément —, et le plus essentiel, du nom Baal-Gad?

Bien d'autres questions pourraient être soulevées à ce propos, dont l'examen, et même la simple indication m'entraîneraient trop loin aujourd'hui. Peut-être aurai-je occasion d'y revenir. C'est ainsi qu'après avoir constaté l'étroite association de la notion du *gad* avec les sources<sup>2</sup>, celui-là étant le génie tutélaire, la *tyché* de celles-ci, on pourrait se demander si l'on n'a pas rejeté trop dédaigneusement l'explication<sup>3</sup>, tenue aujourd'hui pour surannée, du nom de la fameuse *Engaddi* biblique, עֵין גַּד par « la source du Gad », au lieu du sens apparent « la source du chevreau. »

Mais je dois me borner sur ce sujet qui, ainsi considéré, nous ouvre de vastes perspectives. Pour en revenir à l'inscription qui nous a amenés à ce point de vue, je terminerai

1) La région même porte le nom significatif de *Merdj 'Oyoun*.

2) Le folk-lore arabe de Syrie a conservé cette notion sous une forme très vivante. Nombre de sources sont encore aujourd'hui considérées comme hantées et commandées par des génies mâles et femelles, *djinn* et *djiniyé*, auxquels la légende prête des performances variées.

3) Cf. Fürst, *Handwoererb.*, s. v. עֵין גַּד.



par une dernière observation. Notre Aingaddia, représentée par l'actuelle 'Ain el-Djedeïdè, appartenait par sa position à la région de l'antique Abilène, la célèbre tétrarchie de Lysanias, dont la capitale était Abila. L'emplacement d'Abila est sûrement fixé, épigraphiquement, à Soûq Ouâdi Barada, et son nom s'est exactement conservé dans celui du Nebi *Abil*, dont le sanctuaire s'élève à moins de deux kilomètres de là. Soûq Ouâdi Barada, situé dans l'est de 'Ain el-Djedeïdè en est séparée par une distance d'environ dix kilomètres. Or, on y a découvert jadis, en double exemplaire, une importante inscription grecque relatant la création d'une route, la construction d'un temple à Kronos et la plantation d'arbres, dues à un certain Νυμφαῖος Ἀβιμμεου(ς), affranchi du tétrarque Lysanias<sup>1</sup>. Je suis frappé de retrouver ici ce patronymique, de forme si caractérisée par sa singularité même : Ἀβιμμεους, que nous avons rencontré à trois reprises dans notre inscription de Aingaddia. Il serait fort possible qu'il y ait eu entre les familles de ces deux localités, somme toute voisines, certains liens de parenté. Peut-être faut-il en reconnaître quelques autres membres dans des inscriptions provenant d'autres localités de la même région, et mentionnant des homonymes de notre Βεελίαδος<sup>2</sup>. En tout cas, il semble qu'il y avait à un certain moment dans l'Abilène tout un groupe de noms propres particulièrement populaires. A propos de celui de Νυμφαῖος fils de Abimmeès, des deux inscriptions d'Abila<sup>3</sup>, je constate que ce nom réapparaît une troisième fois dans un nouveau fragment copié par le P. Abel et reproduit par le P. Savignac qui se borne à y recon-

1) Voir la nouvelle et excellente reproduction donnée par le P. Savignac (*Rev. bibl.*, 1912, p. 533). Elle lève tous les doutes qui pouvaient subsister encore sur certains passages du texte. Entr'autres, elle nous débarrasse du nom propre Εὐσέβεια, que les premiers éditeurs avaient cru y lire et dont, sur la foi des traités, j'avais cru à tort pouvoir tirer argument pour la lecture d'une autre inscription (*Florilegium Vogüé*, p. 118).

2) Par exemple à Qatana, ou environs (*Rec. d'Arch. Or.*, II, p. 64); cf. un Βελίαδος à Kefr Kouk, Wadd, n° 2557° et le Βεελίαδος de l'inscription de Deir-el-'Achâir, dont j'ai parlé plus haut, *supra* (= p. 111, n. 1).

naître le nom du personnage, laissant tout le reste sans lecture.

Je propose de rétablir ainsi ce texte mutilé, avec les amendements paléographiques nécessaires :

ΔΙΚΑΙΕΓΑΛ  
ΝΥΜΦΑΙΟ[

Δίε καὶ Σ(ελα)[μάνει].....

Νυμφαῖος .....

Le dieu associé ici à Zeus n'est autre que le fameux Selamânès, qui a déjà apparu dans plusieurs inscriptions grecques de Syrie, entr'autres dans les dédicaces de Cheikh Barakât, où il est associé à ce singulier Zeus Madbachos, Ζεὺς Βωμῶς, « le dieu-autel », dont j'ai pu établir le véritable état civil<sup>1</sup>.

## II

### Faux dieux.

EL AMON — NESEPTITIS — OGÉNÈS. — DEUS GENEAS.

— *El Amon*. — Dans un mémoire étendu, dont la lecture devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres n'a pas occupé moins de deux séances consécutives<sup>2</sup>, le R. P. Ronzevalle a fait connaître une inscription grecque gravée sur un petit autel quadrangulaire récemment découvert à Djebaïl, l'antique Byblos. Sur les quatre faces du monument, qui a pas mal souffert, sont sculptés divers animaux plus ou moins reconnaissables : lion, taureau, aigle? etc., dont le P. Ronzevalle discute l'identité et recherche la signification symbolique.

1) *Etudes d'Arch., Or.*, t. II, pp. 35 et suiv. : Δίε Μαδβάχα καὶ Σελαμάνει.

2) Les 26 août et 2 septembre 1921.



Après quoi, il aborde l'inscription. Voici comment il croit pouvoir la lire et la traduire :

Εὐτύχ[ης]  
Πρωτογ[έν]ους Ἐ[λ]  
Ἀμω[νι ἀν]έθηκεν.

« Eutychès, fils de Prôtogénès, a dédié à El Amon. »

Les noms du dédicant et celui de son père ne font pas difficulté — sous la réserve toutefois que le premier, mutilé à la fin, pourrait tout aussi bien être restitué en Εὐτυχος; mais ce n'est là qu'un détail sans importance.

Il n'en va pas de même en ce qui concerne le nom de la divinité, sur la lecture duquel le P. Ronzevalle a échafaudé une longue et savante dissertation tendant à faire dans l'Olympe sémitique une place considérable à ce nouveau venu qui se présenterait ici sous le nom de El Amon.

Je dois dire qu'à l'audition même, en dépit des ingénieux arguments, tant philologiques qu'archéologiques, accumulés par l'auteur, des doutes graves m'étaient venus aussitôt à l'esprit sur le bien fondé de sa thèse, c'est-à-dire sur la lecture matérielle qui lui sert de base. Je soupçonnai qu'il pouvait y avoir là quelque méprise de lecture causée par l'état fruste du texte dans cette région, et, la communication une fois achevée, je suggérai qu'au lieu de ce prétendu nom de dieu, nous avions peut-être affaire tout bonnement à quelque mot — en l'espèce εὐχόμενος — appartenant à l'une des plus banales formules de dédicace, avec préterition voulue du nom de la divinité implorée, tournure dont nous avons plus d'un exemple en épigraphie.

Vérification faite ensuite sur la photographie annexée au mémoire, cet amendement conjectural d'ordre paléographique, se trouva pleinement confirmé. En conséquence, je propose de rétablir ainsi le texte :

Εὐτυχ[ος] <sup>1</sup>  
Πρωτογ[έν]ους ε(ὐ)-  
[ξ]μ(ε)[νος ἀν]έθηκε(ν?).

1) Ou Εὐτύχης.

Le document, ainsi ramené à son sens véritable et beaucoup plus terre à terre, doit donc être rayé de l'actif du dieu El Amon, lequel d'ailleurs a déjà tout un compte courant en souffrance dans la mythologie phénicienne.

Cela m'a remis en mémoire un cas analogue où ce même participe ἐξάμενος a joué le même rôle de pierre d'achoppement épigraphique, et cela — coïncidence assez curieuse — dans une inscription provenant, elle aussi, de Byblos.

Longtemps méconnu dans ce texte, notre mot malencontreux en a singulièrement égaré les premiers interprètes, sans les entraîner toutefois dans des erreurs aussi fâcheuses par leurs conséquences que celles que je viens de relever. Il s'agit d'une petite base de pierre sculptée, découverte jadis par Renan<sup>1</sup> dans ses fouilles de Byblos et conservée aujourd'hui au Musée du Louvre. Sur la face inférieure est sculpté un grand vase posé au-dessus de deux protomès de sphinx et accosté des deux mots θεᾶς Οὐρανείας. Le corps de la dédicace proprement dite consiste en deux lignes gravées sur le socle et médiocrement conservées :

ΦΙΛΤΑΤΗΥ  
ΙΕΝΗΑΝΕΘΗΚΕΝ

Renan a lu, non sans une certaine hésitation :

Φιλτάτη Εὐμένη (?) ἀνέθηκεν.

Il semble considérer que la dédicante portait un double nom, Philtaté Euménè, dont le second lui paraissait du reste quelque peu suspect — à bon droit, comme on va le voir.

M. Froehner<sup>2</sup>, de son côté, s'est occupé de ce monument et a aggravé encore l'erreur de Renan. Il s'est d'abord mépris sur sa signification générale en y voyant ce qu'il appelle un « autel sépulcral consacré à Vénus-Uranie ». Engagé dans cette

<sup>1</sup>) *Miss. de Phénicie*, p. 162, pl. XII, n° 8.

<sup>2</sup>) *Catal. Inscr. grecques, Louvre*, n° 24.



fausse voie il interprète la partie en litige du texte dans un sens funéraire. Il lit et traduit ainsi :

φιλτάτη Εὐ[ημ]ένη ἀμέθησον.

« Chère Evèmène, ne nous quitte pas ! »

Lui aussi a quelque scrupule sur le nom de la prétendue défunte. Inutile d'ajouter qu'il a été tout à fait dérouté par le dernier mot, dont la lecture matérielle, ἀνέθηκεν, est hors de doute.

Ce n'est que vers 1880 que j'ai eu l'occasion de remettre les choses au point<sup>1</sup>, en montrant qu'il fallait lire tout simplement

Φιλτάτη εὐξαμένη ἀνέθηκεν.

« Philtaté, ayant imploré, a dédié ».

Par acquit de conscience je suis retourné au Louvre l'autre jour, et, en compagnie du savant conservateur du département oriental, M. Dussaud, j'ai constaté une fois de plus sur la pierre que telle était la vraie lecture. Je ne me doutais guère, en la proposant jadis, qu'une quarantaine d'années plus tard, j'aurais à constater une récurrence et à crier derechef casse-cou à propos de ce participe de malheur... Espérons que cette fois la leçon ne sera pas perdue et qu'on s'en souviendra quand on aura affaire à d'autres dédicaces similaires, plus ou moins frustes. Mais c'est, tout de même, quelque peu décourageant de voir avec quelle facilité repoussent les mauvaises herbes qu'on croit avoir réussi à arracher une fois pour toutes. En voici deux autres exemples tout frais cueillis et qui ne manquent pas non plus de piquant.

— *Nesepteitis*. — C'est encore Byblos qui me fournit le premier — décidément c'est une terre fertile en méprises. Dans le dernier volume paru des *Mélanges de la Faculté orientale de*

<sup>1</sup> *Études d'Archéologie orientale*, I, 13-14, avec des observations additionnelles sur les équivalents sémitiques de la formule complète : εὐξάμενος καὶ ἐπακουσθεῖα

*Beyrouth*<sup>1</sup> le R. P. Mouterde fait intervenir, comme élément de comparaison avec une autre inscription nouvellement découverte — toujours à Byblos — celle qui est gravée sur un petit autel rapporté jadis au Louvre par Renan<sup>2</sup>, et provenant, lui aussi, de la région de Byblos. C'est une dédicace d'un laconisme quelque peu déconcertant; elle consiste en tout et pour tout dans ces deux seuls mots :

Θ Ε Α  
ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ

Le P. Mouterde lit : Θεᾶ Νεσεπτεϊτί (au datif) et comprend : « à la déesse Nesepteitis ». Il abonde ainsi dans le sens de Renan, qui, toutefois, lisait alors le tout au nominatif : Θεά Νεσεπτεϊτίς « la déesse Nesepteitis », et voulait à tout prix trouver dans le panthéon égyptien, une déesse de ce nom, laquelle aurait eu des rapports plus ou moins étroits avec la déesse Ourania adorée à Byblos, comme nous l'avons vu. Cela serait assurément fort intéressant, mais c'est une pure illusion. Le P. Mouterde renchérit encore sur celle de Renan en contestant l'existence matérielle du *sigma* final de Νεσεπτεϊτίς, ce qui lui permet, grâce à cette forme de datif, de mieux asseoir son interprétation dans le sens mythologique. J'ai le regret de lui dire que, vérification faite au Louvre sur la pierre même, le *sigma* litigieux est matériellement hors de toute conteste. Il paraît ignorer que j'ai, il y a bien longtemps, traité cette question<sup>3</sup> et proposé une solution qui va à l'encontre de celle de Renan et, par voie de conséquence, infirme d'avance celle du P. Mouterde, lequel, suivant la voie frayée par Renan, tout en s'en écartant sur un point par un léger crochet, d'ailleurs non justifié, aboutit aujourd'hui à la même conclusion : l'existence d'une prétendue déesse égyptienne qui répondrait

1) T. VII, p. 391. Dédicace à un certain Zeus qui serait qualifié de τῷ ἐν 'Ρησῷ. Voilà encore un dieu dont l'état civil demanderait à être vérifié de près. On aimerait bien avoir au moins un croquis figuré du monument.

2). *Miss. de Phénicie*, p. 201, pl. XXII, 11.

3) *Le dieu Satrape* (1878). p. 9, n. 5.



au nom de Nesepteitis. Je crois avoir alors suffisamment montré, et il ne sera pas inutile de le répéter une fois de plus, que la réalité est tout autre; il faut lire : Θεᾶ, Νεσεπτεῖτις, « A la déesse (d'une façon absolue sans autre désignation spécifique), *Nesepteitis* (n. pr., au nominatif, de la personne faisant la dédicace) ». Je faisais déjà remarquer à l'appui de cette façon de voir que, tandis qu'aucun nom divin du panthéon égyptien ne paraît répondre à celui de Nesepteitis, l'onomastique nous fournit quantité de noms propres de personnes du type théophore, composés avec la syllabe initiale *nes*, signifiant « qui appartient à ». Je rapprochais, entr'autres, ceux de *Nespaoudtati*, *Nespauttati*, que j'avais cueillis au vol en parcourant le *Catalogue des manuscrits égyptiens du Louvre* de Devéria. A vrai dire, les noms composés en *Nes* sont en général portés par des hommes; or, la désinence de la transcription grecque Νεσεπτεῖτις suggérerait plutôt l'idée du féminin; on pourrait invoquer cependant l'existence de quelques noms égyptiens masculins transcrits avec la désinence ις. Ce pourrait être le cas ici, mais, dédicante ou dédicant, la dédicace est faite à une déesse dont le nom spécifique est intentionnellement omis.

— *Ogenès*. — Deux pages plus haut, dans le même article du P. Mouterde<sup>1</sup>, je vois réapparaître un autre dieu « an old acquaintance of mine », à qui je pensais bien avoir dans le temps donné le coup de grâce. Force m'est donc de recommencer l'opération et d'exécuter — définitivement cette fois, du moins je l'espère — cet *Ogenès* redivivus qui s'obstine à ne pas mourir. Le P. Mouterde l'appelle à la rescousse pour justifier ce qu'il dit du culte rendu en Syrie au dieu Poseidon, considéré comme déchaînant les tremblements de terre. Il emprunte à cet effet le texte d'une certaine inscription copiée par Waddington (n° 2440) à Aerita, dans la Trachonite et lue par celui-ci :

Ὡγένει Ἀδριανὸς Πιλμυρηνός.

1) *Op. c.*

Waddington avait cru y reconnaître une dédicace faite à Ogenès par un certain Adrianos de Palmyre; « Ωγένης, dit-il, est le nom d'une divinité archaïque, que les mythologues anciens identifiaient avec 'Ωκενός »; et il commente complaisamment les divers témoignages le concernant. Le P. Mousterde, prenant cette explication pour article de foi, l'inscrit sans hésiter au crédit de sa thèse concernant le Poseidon de Syrie. S'il veut bien se reporter à ce que j'écrivais en 1904<sup>1</sup>, il verra qu'il faut en rabattre. Je me flatte d'avoir alors démontré que Waddington, abusé par les apparences, avait fait entièrement fausse route; que l'apparition, à aussi basse époque, dans un village perdu au fond du Haurân, de cet Ogenès — dieu plus qu'archaïque — obsolète, serait de la dernière invraisemblance; enfin, que la prétendue dédicace où Waddington avait cru reconnaître son nom n'était autre chose que le fragment d'une inscription des plus banales, à rétablir ainsi :

.....ῶ, γένει Ἀδριανὸς Παλμυρηνός.

[un tel, fils d'un tel, habitant à.....] originairement citoyen de Hadriana Palmyra.

Ce n'est pas encore, je le crains, la tentative d'exhumation dont il vient d'être l'objet qui rendra la vie au pauvre Ogenès que je croyais bien cependant enterré pour toujours.

— *Deus Geneas* — Puisque j'en suis sur ce chapitre, à défaut d'un réquisitoire en règle, je me permettrai tout au moins de tenir en suspicion un autre dieu qui ne me paraît pas très orthodoxe et qui, s'il existe, nous est présenté en tout cas sous un nom qui n'est pas le sien.

Dans la même page (389) où le P. Mousterde évoque et invoque le fantomatique Ogenès, il parle de « l'authentique *Deus Geneas* », en renvoyant à un article étendu que le

1) *Recueil d'Arch. Orient.*, VI, pp. 283-287.



P. Ronzevalle lui a consacré, il y a quelques années, dans les mêmes *Mélanges* de la Faculté orientale de Beyrouth<sup>1</sup>.

En dépit du certificat d'authenticité que lui délivre le P. Mouterde, je me permettrai de m'inscrire en faux contre l'intrusion de ce soi-disant Geneas. Il s'agit d'un petit autel romain provenant de Karak Noûh (région de Zahlé) et conservé au Musée du Louvre. Il porte une inscription de deux courtes lignes, en caractères latins du type cursif. La première, gravée sur le bandeau couronnant le monument, devait contenir le nom de l'auteur de la dédicace; elle est d'un déchiffrement difficile; je ne m'en occuperai pas pour le moment. La seconde, gravée sur le corps même du cippe, est lue par le P. Ronzevalle :

**DEO GENEAE**

« au dieu Geneas ».

Il veut retrouver dans ce Geneas un prétendu dieu Genneas, tenu jadis sur les fonts baptismaux par M. Heuzey qui, dans une inscription grecque de Syrie, semble avoir pris un nom d'homme pour un nom de dieu<sup>2</sup>. Malheureusement le rapprochement, déjà bien précaire en soi, porte dans le vide : le nom gravé sur le petit autel de Karak Noûh est SENEAE et non GENEAE, avec un S de forme cursive, sur l'identité duquel il n'y a pas à hésiter, malgré le dire du P. Ronzevalle qui veut y voir un G pour les besoins de la cause. Tout est donc remis en question. Maintenant quel peut être, si dieu il y a, ce dieu SENEAE ? Je ne me charge pas de résoudre l'énigme. Plus d'une conjecture se présente à l'esprit<sup>3</sup>; mais je n'ose encore m'arrêter

1) *Op. c.*, t. V, 2, pp. 200 et suiv. : *Deus Geneas, d'après un monument épigraphique de Cœlésyrie*.

2) *C. R. Acad.*, 1902, 189, 192, 472. Voir, au surplus, sur cette question, mon *Rec. d'arch. or.*, V, 155-162.

3) J'en suis même arrivé à me demander s'il ne faudrait pas, malgré l'absence de points interposés, considérer comme des sigles les cinq lettres : S. E. N. E. A. Avec un peu de volonté ne pourrait-on tirer de là quelque chose comme :

*deo S(oli) E(lagabalo) N(umini) E(miseno) A(ugusto)...??*

... Mais je me hâte d'ajouter que ce n'est là qu'une idée en l'air, risquée S. G. D. G. — c'est le cas de le dire.

à aucune, dans la crainte de donner à mon tour dans le travers que j'essaie de redresser. Je me bornerai à appeler l'attention sur un détail intéressant. Au-dessous de la dédicace est gravé un signe symbolique en forme de grand astérisque  $\times$ . Les 6 branches étoilées qui le constituent se terminent par des espèces de pointes de flèche ou de feuilles lancéolées. Je doute que ce soit un foudre comme le pense le P. Ronzevalle. Quoiqu'il en soit, c'est avec raison qu'il le rapproche du signe identique gravé également au-dessous de la dédicace, et répété sur la face latérale gauche d'un petit monument provenant de Baalbek et consacré : *deo Mercyri[o]* (*sic*)<sup>1</sup>.

Un autre exemple probable de ce signe, me semble se retrouver ailleurs encore, dans notre milieu syrien. Au bas et à droite de l'inscription d'Abila de Lysanias dont j'ai parlé tout à l'heure<sup>2</sup>, le P. Gayraud<sup>3</sup> dit qu'on voit un groupe de 6 flèches, dont il se borne à traduire ainsi typographiquement la disposition :

$\begin{array}{ccc} \nearrow & \uparrow & \nwarrow \\ \swarrow & \downarrow & \searrow \end{array}$

Il est, ajoute-t-il, accompagné des lettres

ONO qui, selon lui, appartiendraient au mot, *Κρόνος*, la dédicace étant faite à ce dieu. Lui aussi, inclinerait à y reconnaître un foudre. En tout état de cause, il est, je crois, à rapprocher des trois exemples du signe en forme d'astérisque à six branches cité plus haut. Le schéma du P. Gayraud en figure seulement les éléments en quelque sorte analytiques. Il est regrettable qu'il ne nous en ait pas donné un croquis d'ensemble. Quelle peut être la véritable signification symbolique de ce signe, auquel sa répétition même prête une certaine importance? Je doute fort qu'il faille y voir un foudre. Il semblerait plutôt être de nature astrale. Quoiqu'il en soit, je suis frappé de l'aspect de *chrisme* sous lequel il se présente à nous. Vienne le triomphe officiel du christianisme qui, dès cette époque, pointait à l'horizon, il n'y

1) *Mélanges... Beyrouth*, t. II, p. 282, pl. II (n° 72), article du P. Jalabert.

2) *Supra*, p. 117.

3) *Rev. Bibl.*, 1912, p. 536, n. 1.



aura plus qu'à ajouter, au sommet de la haste centrale du vieux complexe païen, la petite boucle de la tête du *rho*, pour en faire le monogramme constantinien, symbole de la religion nouvelle qui allait conquérir le monde antique. Bien plus, les monuments chrétiens nous montrent qu'à l'origine, le type de l'astérisque pur et simple ✱, tel que nous le voyons sur ces monuments spécifiquement païens, avait été emprunté à ceux-ci, comme symbole sacré, sans modification, et sans scrupule, par les premiers fidèles<sup>1</sup>. Ils ont pu, comme on l'a pensé, y chercher les éléments analytiques  $IX = 'I(\eta\sigma\omega\upsilon\varsigma) X(\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma)$ ; de même que bientôt ils en tirèrent, en bouclant la tête de la haste centrale, le monogramme officiel ✱ =  $X\rho(\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma)$ <sup>2</sup>.

CLERMONT-GANNEAU.

1) Nous avons un exemple du chrisme simple ✱, dans une inscription chrétienne de Rome, datée de l'an 269.

2) Voir sur cette question l'article très complet du *Dictionnaire d'arch. chr.* de Dom Cabrol, s. v. *chrisme*.

# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

---

AUGUSTE HOLLARD. — **L'Apothéose de Jésus**. Préface de Maurice Goguel. — Paris, Éditions Ernest Leroux, 1921, 221 p. in-16.

M. Hollard est physicien de son métier et, comme il nous le dit, c'est pour sa seule édification personnelle qu'il a rédigé ce livre, où il a fixé, pour lui-même, le résultat de ses études et de ses réflexions. Il a cédé, en le publiant, aux instances de ses amis « *qui ont bien voulu le considérer comme la réponse à la préoccupation d'esprits sincères et droits, fatigués, au surplus, de l'équivoque où trop souvent les apologistes contemporains se plaisent encore à bercer la raison* » (p. 19). Ses amis lui ont donné là un très bon conseil et il doit être loué de les avoir écoutés. Son livre acquiert à mes yeux une valeur incomparable du fait même qu'il n'est point né d'un simple intention d'érudition, qu'il reflète le désir de savoir et l'inquiétude d'un honnête homme, qu'il enferme les conclusions raisonnées d'un chercheur, qui savait lire et travailler avant de l'entreprendre, bien entendu, mais qui n'était point au fait de la science chrétienne. D'instinct il s'est attaqué au vrai problème : que penser de la divinité de Jésus ? La foi qu'y attache l'orthodoxie chrétienne est-elle primitive ? Et, si elle ne l'est pas, comment, en passant par quelles étapes, s'est-elle constituée ? M. Hollard s'est informé ; il a lu des livres sortis de toutes les écoles ; il a lu les textes et il a très simplement, très clairement aussi, en deux cents pages bien pleines, expliqué ce qui lui paraît être la vérité. Un tel effort, dont un érudit très averti pourra seul apprécier tout le mérite et mesurer la difficulté, est déjà par lui-même fort remarquable ; le résultat qu'il



a produit ne l'est pas moins, car, s'il est possible de contredire M. Hollard sur plus d'un point de détail, la marche générale de son exposé et l'ensemble de ses conclusions méritent pleinement l'approbation des hommes compétents.

L'auteur n'apporte pas toujours à ses indications bibliographiques toute la précision désirable; mais il connaît évidemment presque tous les livres essentiels et ceux qui pouvaient lui bien montrer les diverses positions prises au regard du problème qu'il étudiait. A sa liste, j'ajouterais volontiers, parmi les ouvrages allemands, par exemple, le *Poimandres* de Reitzenstein, si suggestif au regard du mystère chrétien, *Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen*, de W. Bauer, capital sur le travail de la légende appliquée à Jésus, *Die Hauptprobleme der Gnosis*, de W. Bousset, où il y a tant à prendre pour qui étudie les origines de la doctrine chrétienne; et, parmi les anglais — que M. Hollard n'a pas très bien traités — *The Forerunners and Rivals of Christianity*, de Legge, *The Evolution of early Christianity*, de Case, *Myth, Magic and Morals*, de Conybeare, la *Primitive christian Eschatology*, de Dewick; quelques autres encore peut-être, surtout parmi les travaux d'exégèse<sup>1</sup>. Mais qu'un « amateur » ait lu ou consulté tout ce que M. Hollard a consulté ou lu, c'est là un « Case » probablement unique et digne d'admiration.

Je ne chicanerai donc point M. Hollard sur le détail de sa démonstration; ce serait merveille qu'un vieux praticien comme moi n'y trouvât rien à reprendre. L'important est que je m'accorde avec lui sur l'ensemble de son exposé, que j'en trouve la disposition claire et l'esprit excellent. Tout au plus aurais-je souhaité de ne pas rencontrer dans un livre, d'ordinaire si serein et de pensée si ferme, trois pages toutes baignées d'effusion mystique et qui me déconcertent un peu (p. 182-184); mais je n'oublie pas que M. Hollard a, dès le début, réservé ses droits au mysticisme. Il me pardonnera de lui dire que c'est une disposition d'esprit très redoutable à la science et que, par elle, les conclusions de raison les plus sûres, les constatations matérielles les plus précises se trouvent parfois réduites à

1. M. Hollard n'a pas connu trois livres très récents et de première importance : *Les Actes des Apôtres*, d'A. Loisy (Paris, 1920), les *Beginnings of Christianity*, de Jackson et Lake (Londres, 1920) et les *Landmarks in the History of Christianity*, de Lake (Londres, 1920).

néant. Que veut-il donc que fassent à des catholiques les considérations d'histoire et de critique dont il était les conclusions de son propre livre, s'il s'attendait ainsi lui-même sur « *la vieille mère, l'Église* » source de toute émotion religieuse, de toute vie, de toute tradition féconde, plein épanouissement de la vérité du Christ ?

Mais ce n'est là encore qu'un détail. Le seul reproche sérieux que je ferai à M. Hollard, c'est de n'avoir point donné assez de temps ou d'attention à l'exégèse proprement dite. Les minutieuses études qu'elle exige constituent le fondement indispensable de tout l'édifice de l'histoire chrétienne ; si le fondement n'est pas parfaitement solide, l'édifice se tasse et des lézardes paraissent. Sans figure, M. Hollard fait trop aisément confiance aux textes néo-testamentaires et, en particulier, il croit trop vite les Évangélistes au regard de la vie et de l'enseignement de Jésus. Je ne m'en étonne pas : j'ai fait de même autrefois et je m'assure que tous les débutants font de même. Si M. Hollard reprend quelque jour à pied d'œuvre son étude de l'histoire évangélique, il sera lui-même surpris du nombre des traits qu'il a conservés comme faits acquis et qu'il laissera tomber au panier des légendes, des inventions pieuses et des vues de loi. Il sera moins certain que Jésus soit né à Nazareth (p. 35) ; il doutera de ses revendications messianiques (p. 19) ; le récit du baptême par Jean l'inquiètera, tout autant que celui de l'entrée à Jérusalem, au bruit des acclamations davidiques (p. 36) ; il hésitera à prêter à l'Évangile de Jésus le concours de « grandes foules » (p. 19) ; etc., etc. Autrement dit, il remplacera nombre de ses affirmations présentes par des hésitations ou des négations ; l'un est moins agréable et moins reconfortant que l'autre, mais la vérité n'est pas toujours agréable, ni reconfortante.

Toutes réserves ainsi faites sur l'optimisme critique de M. Hollard, il reste que son livre témoigne d'une sincérité, d'une spontanéité, d'un bon sens sain et simple qui lui sont un véritable avantage sur les productions des savants de profession, où ces précieuses qualités paraissent trop souvent gâtées ou diminuées par des préoccupations de métier. Elles doivent lui assurer bon accueil auprès des hommes auxquels il s'adresse : ceux que les questions chrétiennes intéresseraient peut-être s'ils savaient « par quel bout les prendre ». M. Goguel n'est pas le seul à s'être trouvé embarrassé quand il lui a fallu indiquer un bon livre, écrit en français, sur les origines chré-



tiennes, un livre accessible à l'ignorant et capable de l'aider efficacement à apprendre et à comprendre. Nous indiquerons dorénavant celui de M. Hollard et, s'il obtient le succès que je lui souhaite, il nous aura rendu un inestimable service.

Ch. GUIGNEBERT.

RENDEL HARRIS. — **Testimonies**, Part II, Cambridge, University Press, 1920, 150 p. in-8<sup>1</sup>.

Après avoir rappelé la thèse qu'il a développée dans la première partie de son ouvrage, et redit comment il est arrivé à établir que le livre des *Testimonies* est antérieur à tous les écrits du Nouveau Testament, M. R. Harris fixe l'intention du présent volume : Il « *montrera en détail combien son influence (celle des Testimonies) a été étendue et que de fois le livre des Testimonies retrouvé opère comme un projecteur dans les coins obscurs des Évangiles et des Épîtres* » (p. 2). Aux savants, qui, par des voies différentes des siennes, sont arrivés à la même conviction que lui, savoir que les *Logia* dont parle Papias étaient des oracles sur le Seigneur et non des paroles du Seigneur, il ajoute le Dr Bindley, pour un article de la *Church Quarterly Review*, d'avril 1917. — Il s'agit donc de constater l'étrange survivance de la plus ancienne littérature chrétienne qui soit et d'établir « l'action réflexe » des *Testimonies* sur le Nouveau Testament ; « nous pourrions presque dire « sur le reste du Nouveau Testament », car, si nous établissons sa priorité, ... il sera difficile de lui refuser la canonicité : l'ouvrage que nous essayons de restaurer se dressera chronologiquement et dogmatiquement à la tête du canon du Nouveau Testament » (p. 11). Il convient de n'oublier point cette déclaration capitale ; elle enferme la thèse du livre.

Cette thèse, très neuve et dont il serait difficile d'exagérer l'importance si les faits l'imposaient aux exégètes, M. R. Harris s'efforce d'abord de la fonder en examinant quelle paraît être l'influence des *Testimonies* sur les plus anciens écrits du NT., les épîtres pauliennes. Il en choisit trois : l'*Épître aux Romains*, l'*Épître aux Galates* et l'*Épître aux Éphésiens*. Que l'apôtre se soit servi, pour fonder son argumentation scripturaire, d'une sorte de florilège de textes bibliques

1. Le volume a été rédigé avec la collaboration de M. Vacher Burch.

Il n'est pas tant que de la Bible elle-même, j'en suis, pour ma part, et depuis longtemps, convaincu ; M. R. Harris ne fait donc, sur ce point, que préciser et fortifier ma conviction. Mais c'est à beaucoup plus qu'il prétend : il veut démontrer que les *Testimonies* éclairent les Épîtres pauliniennes, au point qu'à vrai dire on ne saurait désormais se flatter d'entendre au moins les trois lettres dessus dites, sans tenir rigoureusement compte des *Testimonies*.

Cette hypothèse appliquée à *Rom.* conduit à un certain nombre de remarques de détail, auxquelles je ne puis m'arrêter ici, mais qui présentent de l'intérêt et semble bien, en effet, ne laisser guère de doute sur l'emploi par Paul d'un recueil tel que M. Harris imagine ses *Testimonies*. Elle conduit aussi à deux résultats plus généraux, plus surprenants, et plus contestables. L'un consiste à se représenter l'épître *entière* comme une œuvre d'apologétique anti-juive. L'autre tend à nous convaincre « que saint Paul était un traditionaliste, opérant avec un matériel conventionnel et approuvé, bien plus que nous ne nous y serions attendus a priori » (p. 29). Autrement dit — n'est-ce pas ? — c'est sur le canevas des *Testimonies* que Paul a modelé sa démonstration et construit le plan de son épître ; il ne leur a pas seulement emprunté ses citations et, sans doute, ses arguments, en plus ou moins grand nombre, il leur doit encore cette apparence de dialogue qu'il prend quelquefois et où jusqu'ici, je voyais volontiers une influence des procédés de la diatribe. M. R. Harris croit, en effet, qu'inévitablement les *Testimonies*, pour s'assouplir aux nécessités de la controverse qui prévoit l'objection et y répond d'avance, se présentaient souvent sous la forme dialoguée (p. 19). Je ne suis pourtant pas convaincu, d'abord qu'ils soient allés dans cette voie plus loin que le dialogue fictif marqué par les τί εἰς ἃ ἐροῦμεν ; ..... μή γένοιτο, de Paul, en second lieu que l'apôtre ait eu besoin de les imiter pour découvrir ce procédé banal. — Au même précieux recueil, Paul, selon M. R. Harris, doit également des idées d'importance, telle sa doctrine du « reste sauvé, » de *Rom.* 9, 27 (τὸ υπόλειμμα σωθήσεται), où il cite *Isaïe* 10, 22 et s., en le comprimant et en le déformant. La citation s'annonce par les mots : Ἡσαίας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ. Au jugement de M. R. Harris (p. 26), ce ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ, qui semble favorable aux Juifs, dans un développement qui leur est hostile, prouve bien que l'apôtre puise dans les *Testimonies*. Son



emprunt, dans le passage en question, vient de la partie dialoguée du livre, où il se plaçait dans la bouche du contradicteur juif, ou judaïsant. A vrai dire, si notre critique s'avance avec tant d'assurance à travers l'*Épître aux Romains*, c'est qu'il croit avoir pris un point d'appui solide en 1, 1-2 : « Paul, ... choisi pour l'évangile de Dieu, qu'il avait promis par ses prophètes dans des écritures saintes.. » et en 16, 25-27 : « A celui qui a le pouvoir de vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ, selon une révélation de mystère tu aux jours éternels, mais manifesté maintenant et par le moyen d'écritures prophétiques (φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τῶν γραφῶν προφητικῶν), selon l'ordre de Dieu éternel..... » Il juge, d'après ces deux passages, que Paul définit son évangile : « quelque chose promis autrefois par les prophètes de Dieu et transmis par eux dans des écritures » (p. 12). Ces écritures sont, bien sûr, les *Testimonies*. Il faudrait sans doute considérer que *Rom.* 16, 26-27 est d'une authenticité trop douteuse pour qu'on en fasse pareil état et qu'en tous cas son διὰ γραφῶν προφητικῶν, tout comme le ἐν γραφῇς ἁγίαις de 1, 2, semble d'abord viser les Prophéties, les *Nebim* en général et non pas un recueil d'extraits arrangés dont, en tout état de cause, les Juifs ne sauraient reconnaître l'autorité, et qui ne pouvait pas, même au jugement de Paul, passer pour *Écriture*. M. R. Harris ne s'arrête pas à ces difficultés : il marche devant lui délibérément — qu'il me pardonne ce rapprochement — j'ai songé, en le voyant faire, à l'intrépidité de Jensen promenant Gilgamesch et Eabani à travers la littérature universelle.

Car vous entendez bien que les *Testimonies* n'ont pas inspiré que l'*Épître aux Romains*. M. V. Burch, qui s'est chargé d'enquêter sur l'*Épître aux Galates*, conclut qu'elle n'est séparée de *Rom.* que par une différence purement littéraire, qu'elle emploie le même « matériel » et dans le même but. « Ce fait n'apparaît pas tant dans les témoignages cités que dans la mention explicite et l'influence exercée par certaines des principales catégories du livre.... En réalité, l'épître, réduite à son schéma, se montre égale à quelques têtes de chapitres de *Testimonies* ou à leurs divisions » (p. 33). Le *Testimony Book* est dès lors « a familiar Christological treasury », qui s'impose au prédicateur chrétien, fût-il Paul lui-même, comme un guide nécessaire. La preuve ? La preuve c'est que si vous prenez dans chaque chapitre les définitions essentielles, par exemple en 2, 7 : τὸ εὐαγγέλιον τῆς

ἀκροβυστίης; en 3, 11 : ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται; en 3, 29 : εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ; en 4, 26 : ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ, etc., etc.; si dis-je, vous relevez ces *thèmes* du développement christologique de l'Apôtre, vous les retrouvez dans les titres des chapitres des *Testimonies* de saint Cyprien. J'admire, mais j'ai grand peur, car je connais cette méthode-là et je sais où elle a mené, avec Jensen, que je nommais il y a un instant, Benjamin Smith, et Kalthoff, et A. Drews, qui se montraient aussi, *pro parte virili*, ingénieux et érudits. Je me demande ce que peuvent bien prouver ces rapprochements, sur des idées devenues promptement banales parmi les chrétiens, entre un écrivain du 1<sup>er</sup> siècle et un du 11<sup>e</sup>.

M. R. Harris ne s'arrête à *Ἐφθ.* qu'en passant et pour en comparer victorieusement un trait, le καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ de 1, 20, qui vient de *Ps.* 110, 1, avec un passage de Justin, *Dial.*, 36. 2 et ss. Je lis et relis les deux textes et je n'arrive pas à saisir ce que veut me montrer l'auteur, et j'ai honte, car il m'a prévenu que ce n'était pas *difficult* (38). Pourquoi suis-je irrévérencieusement tenté de répéter tout bas ce que Tryphon, justement dans le texte allégué, répond à son interlocuteur : Ὅτι παρὰ τὸν νοῦν ταῦτα λέγων, ἐπιστασθῆναι σε βούλομαι? — Il va de soi qu'une étude des autres épîtres pauliniennes élargirait le triomphe des *Testimonies*; M. R. Harris la laisse, avec confiance, aux soins des autres *scholars* qui voudraient la tenter. Ainsi gagne-t-on à coup sûr, et chaque fois, à ce jeu d'érudition, de même qu'à celui qui consiste à prouver que le sophistique grecque a contaminé tous les écrivains chrétiens instruits du 11<sup>e</sup> siècle.

Mais voici une autre forme du problème : dans l'*Épître aux Hébreux*, qu'il serait plus exact d'intituler *contre les Hébreux*, on ne voit point d'abord nettement d'utilisation externe des *Testimonies*; les citations ne « rendent » pas. Mais en réalité, il y a dans cet écrit « *whole blocks of submerged Testimonies, which never show their heads above the surface, but are the foundations upon which the discourse of the writer is built up and sustained* » (p. 43). Par exemple, le prologue, qui identifie le Christ avec la sagesse de Dieu, repose sur les *Testimonies*, car cette idée était l'assise fondamentale de la christologie du recueil. Et encore : l'épître met l'accent sur la nouveauté et l'excellence du christianisme par rapport au judaïsme, et comme c'est également ce que fait Cyprien dans ses *Testimonia*, nul doute



qu'ici et là la source commune ne soit le *Testimony-Book*. — Qui ne sent encore la faiblesse critique de pareils rapprochements ?

Je n'insisterai pas sur la randonnée que M. R. Harris exécute à travers les Synoptiques, Jean, les Actes : non, certes, qu'elle soit inféconde, car, au moment même où on se sent près du découragement, une remarque suggestive, un rapprochement ingénieux viennent relever l'intérêt sympathique, et exciter l'attention. Ce n'est d'ailleurs jamais parenni qu'on se décourage, mais parce qu'on n'ose pas suivre l'auteur du train qu'il mène et jusqu'où il va. On lira certainement avec curiosité, et non sans profit, le chapitre XII, où on se demande si Jésus lui-même n'a pas employé des *Testimonies*, et le chapitre XIII sur les observances juives, sacrifices, circoncision et sabbat, où on admet une certaine transformation, une seconde édition du *Testimony-Book*, que le divorce définitif entre christianisme et judaïsme aurait rendu nécessaire, vers 70, et qui aurait accentué l'opposition chrétienne sur cette question des observances légales.

La conclusion générale, c'est que les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau ont un caractère secondaire et n'y viennent que par les *Testimonies*. Mais ici M. R. Harris est soudain circonspect et il écrit fort justement : « *they are derived from a collection or collections of texts made by primitive Christian teachers* » (p. 107). Ce pluriel, que j'ai souligné, nous met d'accord. Je crois, moi aussi, que les premiers didascales chrétiens ne chargeaient ni leurs bagages ni leur mémoire du poids de la Bible et qu'Apollon, prêchant aux Éphésiens, en s'appuyant sur l'Écriture, pouvait le faire « *with the minimum of luggage* ; le manuel « *publié sous le nom et l'autorité de saint Matthieu* », ou un autre du même genre — je tiens beaucoup à cette addition — lui suffisait, à lui et aux autres. Le livre se termine sur le nom même de l'homme à qui M. R. Harris croit que l'on rapportait la composition du *Testimony Book*, de celui qu'à la réflexion il n'ose pas dire unique, mais qu'il croirait encore volontiers tel et qu'il continue, au moins, à considérer comme le principal. Pourtant, au chapitre XI, nous rencontrons quelques concessions d'importance touchant les thèses soutenues au tome I et qui leur font perdre cet air d'outrance paradoxale si inquiétant. L'auteur y convient en effet, que l'hypothèse qu'il avait risquée d'un rapport entre les cinq livres de Papias et les divisions des *Testimonies*, et celle de la persistance de cette division en cinq parties dans tous les ouvrages de polémique

grecque contre les Juifs, et celle de la composition de l'original par Matthieu, l'apôtre et le publicain, peuvent passer pour *quelque peu aventureuses* (p. 90). Et, de fait, M. R. Harris ne paraît plus guère s'intéresser à ces hypothèses-là dans ce second volume, où il fait porter toute son argumentation sur *l'antiquité* et l'autorité doctrinale de la collection ou des collections chrétiennes de témoignages. Alors je ne suis plus très loin de m'entendre avec lui.

Qu'est-ce que je lui reproche donc encore? Simplement de vouloir trop prouver et d'exagérer, je veux dire de prétendre retrouver en trop d'endroits et dans un trop grand détail la présence et la souveraine influence des *Testimonies*. Je veux dire encore : de grossir cette influence au delà du vraisemblable en l'étendant de la polémique et de l'apologétique à la doctrine elle-même, qu'elle s'est pourtant montrée impuissante à fixer et qui la déborde singulièrement dès le temps de Paul. Car à son jugement, — il nous l'a dit — le recueil a constitué le premier livre canonique de la communauté primitive et il n'est pas à considérer seulement comme un arsenal de textes propres à l'attaque contre les Juifs et à la défense du Seigneur Jésus, il exprime une christologie, la plus ancienne, il marque une des étapes de la foi, la première. C'est bien pour cela qu'il est censé se subordonner la pensée de Paul, comme celle d'Apollos ou celle de l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Sur ce caractère des *Testimonies*, je fais, jusqu'à plus ample informé, les plus expresses réserves; d'abord parce que je crois plutôt à des collections qu'à une, ce qui complique déjà le problème de l'influence christologique de l'ouvrage; ensuite parce que la « démonstration » de M. R. Harris ne m'a pas convaincu. Je reconnais qu'elle est souvent ingénieuse et séduisante, qu'elle met en lumière, chemin faisant, des détails fort intéressants; mais, trop souvent aussi, je la trouve subtile et *aprioristique*; trop souvent je demeure persuadé qu'il reste, à côté d'elle, une explication des faits qu'elle interprète beaucoup plus vraisemblable et plus naturelle que celle qu'elle propose. J'attends, pour me prononcer définitivement, que l'auteur nous ait donné une restitution du *Testimony Book*; alors seulement il nous sera possible de juger de l'étendue et de la valeur du service qu'il aura rendu à l'histoire de l'antiquité chrétienne en ramenant au jour le livre de chevet des apôtres.

Le volume contient trois appendices importants. Le premier



revient sur le *manuscrit* du mont Athos catalogué par Lambros, lequel se trouve, en définitive, contenir le même écrit qu'un manuscrit d'Oxford (*Cod. Seld. (Gr.) 44*). Cet écrit est attribué depuis longtemps à un certain Matthaeos Hieromonachos, qui vit au xiv<sup>e</sup> siècle, M. R. Harris continue à soutenir que les six vers placés en tête du traité ne s'entendent bien que reportés au iii<sup>e</sup> siècle et qu'Eusèbe les a probablement connus. C'est possible, mais il reste acquis que le traité proprement dit tombe au plein du moyen âge, qu'il n'est pas une simple édition des *Testimonies* et que son auteur n'est pas à confondre avec l'apôtre Matthieu. Il est, du reste, certain que cet Hieromonachos n'a pas inventé ce qu'il a écrit et qu'il a utilisé des ouvrages antérieurs, parmi lesquels M. R. Harris place avec vraisemblance les *Testimonia* attribués à Grégoire de Nysse, et les œuvres d'Eusèbe et celles de Basile. Ses remarques sur le ms. Selden (p. 122-136) m'affermissent encore dans ma conviction que nombre de ressemblances entre écrivains chrétiens s'expliquent beaucoup mieux par la maladie du plagiat, qui a sévi dans toute l'antiquité et au moyen âge, que par l'influence constante d'un livre que tout le monde est censé copier et que personne ne nomme jamais.

Ch. GUIGNEBERT.

Prosper ALFARIC. — **Les Écritures manichéennes**, 2 vol. — E. Nourry, 1918.

Parmi les nombreux manuscrits découverts à Touen Houang, en Asie centrale, dont M. Pelliot a rapporté un lot important, se trouvent des écrits manichéens. Dans les dernières années du xix<sup>e</sup> siècle, semblables trouvailles avaient été faites dans la région de Tourfan. Ces découvertes ont sans doute incité M. Alfarc à faire de la littérature manichéenne une étude critique. Il a compris qu'il y aurait un grand intérêt à savoir exactement ce que nous possédons encore de cette littérature. Faire l'inventaire des débris qui en subsistent, et essayer par des rapprochements de textes et d'informations de deviner ce qui en a été perdu, voilà la tâche que M. A. s'est imposée, et dont il s'est fort bien acquitté. Grâce à lui, chacun peut se faire une idée de ce qu'a été la production littéraire de Mani et de ses adeptes.

M. A. rassemble tout d'abord tout ce que l'on sait actuellement de Mani lui-même. Né à Babylone en 215, semble-t-il, il s'attache

de bonne heure aux Moughtasilas ou Sabéens. Il eut des révélations et se mit à prêcher, à écrire. Il composait habituellement ses livres en syriaque, et ornait ses manuscrits de dessins destinés à expliquer le texte. Il fonda une secte qui comprenait douze apôtres ou maîtres, des disciples, des prêtres, des diacres, des moines ou Élus, et de simples fidèles appelés auditeurs. Mani fut exilé par Sapor, il se serait retiré dans l'Inde, aurait parcouru le Khorassan et le Turkestan ; il aurait même pénétré dans le Thibet et en Chine. Revenu en Perse vers 272, deux ans après il fut arrêté, confronté avec des prêtres persans, puis écorché vif, décapité, empaillé. M. A. s'applique à retrouver dans ses antécédents, ses fréquentations, ses lectures, l'origine des idées de Mani. Les esprits difficiles trouveront qu'il pousse un peu loin les conjectures et surtout leur accorde une confiance parfois excessive.

De bonne heure les adeptes de Mani ont considéré ses écrits comme des livres sacrés. Ils constituaient des « Écritures » pour les Manichéens. On en fit des recueils. Dans certains milieux le recueil contenait quatre écrits du fondateur. En Afrique, il existait un recueil composé de cinq ouvrages du Maître. En Orient, on était mieux partagé ; on possédait un recueil de sept écrits. C'était un heptateuque, comme l'appelle M. Alfarié.

On connaît les titres de ces ouvrages. Ce sont les *Mystères*, les *Principes*, *L'Évangile vivant*, le *Trésor*. C'est la « tétrade » primitive. Avec le *Shapourakân*, vous avez un « pentateuque ». Enfin en Orient, on ajoutait les *Préceptes* et le *Farakmatija*, cela faisait un « heptateuque ».

Avec une inlassable diligence, une ingéniosité merveilleusement souple, une érudition étendue autant que précise, M. A. fait converger sur chacun de ces écrits toute la lumière qu'il est possible de recueillir. Quel est en résumé le résultat de son enquête ? Des *Mystères*, on ne connaît que les titres des chapitres, ou table des matières. L'ouvrage est perdu. D'après les indications éparses dans différents auteurs, Mani y traitait des rapports du judaïsme et du christianisme, ainsi que des relations du corps et de l'âme.

Apparemment les *Principes* exposaient le dualisme de Mani. C'est ce que confirment les quelques allusions à cet ouvrage qu'on a pu recueillir. D'après les analyses assez concordantes que Titus de Bostre et Alexandre de Lycopolis nous ont données de ce livre, Mani



y aurait représenté son dualisme sous forme de mythe. Il aurait dépeint les luttes primordiales des deux principes, la formation du monde, l'apparition de l'homme céleste, etc. Il paraît probable que les historiens arabes connaissaient les *Principes* sous le titre de « Géants ». En Chine, on l'aurait connu sous celui des « deux racines ». Il est regrettable qu'il ne reste de cet écrit capital que quelques fragments à peine intelligibles.

De l'*Évangile vivant* il ne subsiste également que quelques phrases d'un sens douteux. Comme l'indique le titre, il y a lieu de croire que c'était un évangile apocryphe que les Manichéens substituaient aux évangiles chrétiens. M. A. en a cherché partout les traces mais en est réduit aux conjectures.

Le *Trésor* a été un peu moins maltraité. Augustin, Évode, Birouni, nous en ont conservé quelques fragments. Parmi ceux-ci il y en a un qui est intéressant. C'est une sorte de mythe cosmique qui explique comment s'est opérée la libération de certains éléments divins que les démons étaient parvenus à retenir. C'est un exemple de la manière habituelle, semble-t-il, de Mani.

Le *Shapourakân* paraît avoir été écrit en persan et traduit en syriaque. Les auteurs chrétiens ne semblent pas l'avoir connu sous son titre primitif, mais sous celui de « Secrets » ou « Choses cachées ». Ce traité n'existe plus. M. A. pense qu'An Nadim en a donné une assez longue citation. Celle-ci se retrouverait en partie dans un feuillet d'un livre manichéen découvert à Tourfan. Le même manuscrit contient deux autres feuillets qui portent en tête le titre de Shâpourakân, mais ils sont illisibles. Ce livre manichéen est écrit en pehlvi. Si ces quelques fragments appartenaient sûrement à l'ouvrage de Mani, on pourrait en conclure qu'il y traitait de l'eschatologie.

Comme tous les autres écrits de Mani, ses *Préceptes* ont disparu. Il paraît probable que ce traité portait un titre plus pittoresque et plus conforme à la manière de l'auteur. C'est Birouni qui nous aurait conservé le vrai titre : « le Soleil de la Certitude et du Fondement ». M. A. s'efforce de reconstituer la physionomie de ce livre. Ses conjectures paraissent heureuses autant que justes. C'était, semble-t-il, un traité de morale. Mani y donnait les règles de conduite essentielles d'abord pour les Auditeurs, ensuite pour les Élus.

Le dernier écrit de Mani que nomme An Nadim est le *Farakmatija*.

Ce titre singulier est probablement la transcription d'un vocable étranger. Il paraît correspondre au grec *Pragmateia*. M. A. suppose que l'écrit qu'a connu An Nadim était une traduction arabe d'une version grecque.

On rencontre assez souvent la mention d'un écrit de Mani que l'on désigne par le titre des « trois moments », notamment en Chine. Saint Augustin paraît l'avoir bien connu. Mais il le désigne par le titre de « *Epistula Fundamenti* ». Il le critique à fond et en donne des extraits. Ces extraits, M. A. les a groupés (II, p. 60 et suiv.). Ils sont fort intéressants et donnent une idée très nette de la manière de Mani. Le fond en est un mythe grandiose qui raconte la lutte des deux principes éternels, la création du monde, celle des hommes, l'apparition du premier homme et du Christ, le sort des âmes pécheresses et la félicité des Élus.

Il a circulé une collection des *Épîtres* de Mani. An Nadim en a donné un catalogue que M. A. reproduit (II, p. 69).

A côté des livres de Mani lui-même, qui avaient pour la secte la valeur d'Écritures saintes, il a existé des écrits composés par ses disciples. Ils ont raconté sa vie. De ces biographies certains fragments ont été retrouvés à Tourfan. On a aussi écrit l'histoire des premiers disciples. Sortes d'Actes des apôtres qui complétaient la vie du Maître. Les Ouïgours, convertis au manichéisme vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, ont possédé un récit de leur conversion. Les Manichéens ont aussi produit quelques écrits didactiques, notamment ceux d'Addas. Il a existé un traité manichéen dit de *Touen houang* qui se trouve à Pékin (voir une analyse dans Alfarc, II, p. 105 et suiv.). Les manichéens ont donné quelques commentaires. Il faudrait enfin mentionner les textes liturgiques, prières et hymnes, dont des fragments nous sont parvenus.

Dans le dernier chapitre de sa première partie, M. A. indique tout d'abord avec la plus grande précision les sources grecques, syriaques, arabes et persanes des renseignements que nous possédons sur Mani et sa secte. Il nous fixe sur leur valeur documentaire. Puis il énumère les sources manichéennes originales qui ont été découvertes dans les dernières années à Tourfan, et à Touen houang en Asie centrale. Celles-ci ne sont pas encore complètement inventoriées. Les quelques fragments qu'on en a publiés contiennent surtout des hymnes et des prières. Il se peut que le dépouille-



ment des papiers qui ont été découverts nous réserve d'heureuses surprises, mais, comme le fait judicieusement remarquer M. A., les nouveaux documents ne paraissent pas devoir nous dispenser d'utiliser les sources plus anciennes.

En somme, l'étude de M. A. aboutit à la conclusion que la littérature manichéenne a presque entièrement disparu. Le hasard en a sauvé quelques débris. Le bilan se chiffre par une énorme perte. Comment s'en étonner, lorsque, dans un chapitre bourré de faits et de documents, M. A. nous montre les Manichéens et leurs livres poursuivis, traqués avec un acharnement inouï. Romains, Persans, Arabes, Chinois, ont tour à tour persécuté cette malheureuse secte avec la dernière rigueur.

Ce qui subsiste des écrits manichéens, comme ce que l'on peut conjecturer de ceux qui ont disparu, permet de faire quelques constatations intéressantes. Ce sont les livres de Mani lui-même qui ont constitué la partie la plus importante de la littérature manichéenne. Le caractère sacré, qu'on leur a de bonne heure attribué, les a mis hors de pair. Après Mani, il semble que la pensée spéculative se soit tarie chez ses disciples. Elle reste à travers les siècles telle que l'avait formulée le fondateur. L'originalité de ses successeurs se manifeste à peu près exclusivement dans la production d'hymnes et de prières liturgiques. Il n'y a pas de comparaison possible entre cette littérature manichéenne et la littérature gnostique plus ancienne. Celle-ci surpasse infiniment la première en richesse et en diversité de systèmes, de spéculations et d'écrits originaux.

Les débris authentiques des écrits manichéens suffisent pour que l'on constate que la spéculation revêtait, presque toujours, la forme de mythes. A y regarder de près, ces mythes reproduisent, par les principaux traits, ceux qu'Irénée met sur le compte de la secte gnostique que nous avons désignée par le titre d'*Adeptes de la Mère*. Certains autres traits rappellent aussi les imaginations des Séthiens des *Philosophumena*.

Constatations intéressantes, mais bien générales. Pour connaître la doctrine de Mani, nous sommes encore réduits aux anciennes autorités. La preuve en est que, lorsque M. A. lui-même a voulu exposer la doctrine manichéenne dans la thèse qu'il a consacrée à saint Augustin, il s'est vu contraint d'utiliser exclusivement soit Augustin lui-même, soit les auteurs arabes.

M. A. a eu l'heureuse idée de compléter son étude par une enquête sur la diffusion des écrits manichéens. Ses recherches ont donné des résultats fort intéressants.

Partout en Mésopotamie on trouve au iv<sup>e</sup> et au v<sup>e</sup> siècle les traces du manichéisme. On a beaucoup lu les écrits de Mani dans cette région. On peut en suivre la rapide propagation en Syrie, en Palestine, dans le nord de l'Arabie du iv<sup>e</sup> au ix<sup>e</sup> siècle. On constate non sans étonnement que les moines de la Thébaine pratiquaient beaucoup ces écrits. En Afrique, ils apparaissent dès la fin du iii<sup>e</sup> siècle. Ils y étaient très lus au temps de saint Augustin et jusqu'à la fin du iv<sup>e</sup> siècle. Même au viii<sup>e</sup> siècle, sous la domination arabe, ces livres circulaient en Afrique. De ce pays ils ont passé en Espagne où on les trouve au iv<sup>e</sup> et au v<sup>e</sup> siècle. Le priscillianisme paraît leur avoir servi de véhicule. Vers 355, au v<sup>e</sup> siècle et même au vi<sup>e</sup> siècle, on lit des livres manichéens en Gaule. Ils ont envahi l'Italie de bonne heure; ils y étaient très répandus. Au temps de Grégoire le Grand, on les redoute encore à Rome. Les Écritures manichéennes ont eu, semble-t-il, moins de vogue dans la région à l'est de l'Adriatique. En Asie-Mineure elles ont été populaires.

Fait curieux, le manichéisme a beaucoup inquiété Byzance, ses empereurs et ses théologiens. On a polémisé contre Mani, on a promulgué de solennelles formules d'abjuration que devaient articuler les malheureux qui de gré ou de force revenaient à l'Église. On a persécuté les manichéens, et fait la chasse à leurs livres. Ceci dure encore au ix<sup>e</sup> siècle.

En Orient, en dehors de la chrétienté, il y a eu une extraordinaire diffusion des Écritures manichéennes. Grande a été leur vogue dans le pays d'Irak. Sous les Abbassides, on traduit les livres de Mani en arabe. On les lit en cette langue au ix<sup>e</sup>, au x<sup>e</sup>, et même au xii<sup>e</sup> siècle. La persécution chassait les Manichéens vers l'Est. A de certaines époques ils ont prospéré et se sont multipliés dans toute la région entre le Tigre, l'Oxus et l'Indus. C'est là qu'on rencontre la secte manichéenne des Dênâvârs. Leurs livres se sont répandus dans tout le Khorassan. Au x<sup>e</sup> siècle, des Manichéens s'établissent à Samarkand et vers l'an 1000 gagnent la population. C'est le temps où Birouni met la main sur une collection des livres de Mani. Encore au xii<sup>e</sup> siècle on retrouve des traces des écrits manichéens dans cette région. Les Turcs occidentaux adoptent le manichéisme.



Enfin leurs écrits pénètrent dans l'Empire du Milieu. On constate leur existence en Chine dès la fin du vi<sup>e</sup> siècle. En 732, un édit impérial autorisait le culte manichéen. La religion de Mani parvint jusqu'aux Turcs septentrionaux, les Ouïgours. Une inscription trouvée en Mongolie mentionne une mission manichéenne. Le roi des Ouïgours lui-même se convertit au dualisme. En 840, l'empire ouïgour fut détruit. La population se dispersa, mais les exilés conservèrent leur foi manichéenne. C'est ce que confirment les trouvailles de Tourfan et en 1900 celles de la grotte de Touen houang. Encore au xii<sup>e</sup> siècle, Lou Yeou mentionne l'existence d'écrits manichéens. Il déclare qu'il les a eus entre les mains.

Ainsi les Écritures manichéennes se sont répandues et ont été lues pendant une dizaine de siècles. M. A., dans un curieux chapitre, nous fait connaître la bibliothèque des Manichéens. Ils étaient assez éclectiques. Ils ont utilisé des livres chrétiens canoniques et apocryphes, des livres grecs, des écrits mazdéens et même des écrits bouddhiques.

Ceux qui ont lu ou qui liront l'étude de M. A. s'apercevront que pour en donner un compte-rendu tant soit peu clair nous avons été obligé d'en bouleverser le plan. Il a fallu redistribuer dans un autre ordre toute la matière de son livre. Il eût été impossible de faire valoir l'excellent travail de M. A., si dans notre analyse nous avions suivi l'ordre de ses chapitres. Il est regrettable qu'il ait oublié que l'érudition a tout à gagner à être exposée avec ordre et clarté. De grâce ne dédaignons pas l'une des qualités de l'esprit français. Il y va de l'intérêt, soit de la pensée, soit des recherches érudites qu'on les présente avec une ordonnance des matières qui soit simple, claire et logique.

Nous ne chicanerons pas M. A. sur les fautes d'impression dont fourmille ses deux fascicules. Vraiment la mesure de ce qui est excusable est largement dépassée.

M. A. ne s'étonnera pas que nous fassions les plus expresses réserves en ce qui concerne son chapitre sur le Gnosticisme. Il a parfaitement raison d'affirmer que le manichéisme dérive du gnosticisme. Mais de quel gnosticisme? M. A. n'a pas l'air de se douter que la question se pose. Il s'en tient encore au très ancien point de vue qui consistait à ne voir dans le gnosticisme qu'un bloc. Longtemps on a ignoré que le gnosticisme offre les plus grandes

variétés de spéculations, comme de tendances morales. Confondre tant de systèmes différents sous une commune désignation sans marquer les nuances, c'est faire absolument comme les gens qui confondent socialistes réformistes, collectivistes, syndicalistes et communistes, et les englobent dans la même appellation de bolchévistes. Laissons ces sortes de confusions aux hommes politiques et aux journalistes. Ils ont leurs raisons spéciales pour entretenir ces confusions. Déjà la magistrale étude de Hilgenfeld avait révélé les variétés du gnosticisme. Nos propres recherches n'ont fait que confirmer ce que ce savant avait entrevu. Les confusions que fait M. A. dès qu'il parle du gnosticisme ne font que prouver avec éclat combien il était nécessaire de classer et de caractériser d'après les documents les gnosticismes, avant de se livrer à d'ingénieux rapprochements et des conjectures quelque peu aventureuses, comme l'a fait feu M. Bousset.

M. A. dans sa belle étude sur saint Augustin, a montré qu'il comprend l'intérêt de l'histoire des idées et qu'il sait discuter celles-ci. Dans son étude sur le manichéisme, il a voulu faire exclusivement œuvre d'érudition. Mais n'aurait-elle pas beaucoup gagné en valeur et en intérêt, si l'auteur avait dans sa conclusion envisagé son sujet un peu plus en philosophe et en historien? Lui-même nous a révélé un fait vraiment digne d'être médité. Comment, voilà une doctrine qui se répand de proche en proche à travers l'Europe et l'Asie, qui recrute des adeptes aussi bien chez les païens que chez les chrétiens, qui séduit à la fois le génie italien ou gaulois et le génie arabe et chinois! Voilà une secte qui dure tout un millénaire et qui ne disparaît que par l'extermination de ses adhérents! Mais c'est un phénomène historique d'importance! Quelle peut bien avoir été la raison d'un pareil succès? Qu'avaient donc ces spéculations et ces mythes de Mani pour séduire tant de races différentes? M. A. aime la conjecture. Il n'eût pas été sans intérêt qu'il eût tenté d'expliquer pareil fait historique, fût-ce par quelque hypothèse hardie.

Quelles que soient les réserves qu'il faille faire, l'étude de M. Alfaric n'en est pas moins la meilleure et la plus riche que nous possédions actuellement sur le manichéisme.

E. DE FAYE.

---



Paul MARTY. — **Études sur l'Islam au Sénégal**, t. II. *Les doctrines et les institutions*, Paris, Éditions E. Leroux, 1917, 414 p. in-8 avec planche.

La première partie de ces études était consacrée aux personnes<sup>1</sup>, celle-ci traite des doctrines et des institutions. Naturellement, on ne saurait s'attendre à ce que les dogmes essentiels de la religion musulmane se soient conservés dans toute leur pureté : le fétichisme prend sa revanche et, sous le couvert de l'islam se maintiennent et se développent les superstitions les plus grossières. Sauf chez les marabouts qui ont reçu quelque culture, et encore, l'idée de Dieu et de sa puissance est confuse dans le cerveau des noirs : Mohammed n'est qu'un nom et l'auteur cite cette phrase qui serait un blasphème pour des vrais croyants : Maminadou Bamba (considéré par les Mourides comme le représentant de Dieu sur la terre) est le plus grand et Cheikh Ibra Fal est son prophète<sup>2</sup>. Aussi les dogmes sont-ils réduits à leur plus simple expression : ce qui domine, c'est une sorte de déterminisme : la vie future est une reproduction de celle-ci, avec beaucoup plus de satisfactions matérielles. Dieu (*Yulla*) a créé le monde, mais son action directe n'existe pas : ce sont les génies bons ou méchants, qui dirigent les affaires humaines : c'est même une équipe de djinns qui, tous les matins, soulève péniblement le soleil : l'idée du Khalifat n'existe pour ainsi dire pas dans la masse strictement attachée à son marabout local : celle du Mahdi, même, est incertaine sauf chez les Toucouleurs, où l'apparition d'un Mahdi amène une recrudescence de fanatisme et de révolte. La prière est un geste mécanique répété trois (au lieu de cinq) fois par jour : peu de croyants se rendent compte des formules prononcées. Les règles strictes du jeûne sont atténuées par des tempéraments ; la dîme légale ne se prélève généralement que sur le mil et forme une caisse de bienfaisance administrée par le chef du village, souvent évincé par les marabouts : en raison des difficultés matérielles de tout ordre, le pèlerinage n'est accompli que par un nombre intime de marabouts exploités par les gens de la Mekke ; il

1) Cf. le compte rendu paru dans la *Revue de l'histoire des Religions*, mars-avril 1918.

2) Cf. un semblable état d'esprit chez les Berbères de l'Atlas, Henri Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920, in-8, p. 262-263.

se fait généralement par mer; naturellement, il a été suspendu pendant la guerre. Quant à la guerre sainte, elle est étrangère à l'esprit des noirs, sauf les Toucouleurs et les Sarakholés, fanatisés par leurs marabouts.

Les mosquées indigènes, autres que celles construites par les Français sont des plus rudimentaires « un carré sablonneux de dimensions variables, entouré d'une tapade de roseaux... ou simplement d'une rangée de cailloux ». Quand c'est une case-paillotte reposant sur des parois de chaume, elle prend le titre de *diama*<sup>1</sup>. Quant aux exercices du culte, ils sont réduits à leur plus simple expression : le *salam* (prière du vendredi, consiste surtout à imiter les gestes de l'imâm : telle était déjà la prière musulmane il y a deux siècles, comme le montre un passage de la relation du P. Labat. La mosquée est complétée par les écoles coraniques (plus de 1.500) dirigées par autant de marabouts indigènes et fréquentées par des garçons et des filles. L'enseignement consiste uniquement à apprendre aux enfants à lire, à écrire et réciter par cœur la prière et quelques sourates du Qorân.

On ne compte guère que deux grandes confréries auxquelles sont affiliés les 1.385 marabouts enseignant au Sénégal : les Tidiania (Tidjânia) et les Qadiria. La première confrérie comprend les Peuls, les Toucouleurs et une partie des Ouolofs : le reste de ceux-ci sont nominalement Qadiria, ce sont ceux chez qui les marabouts ont remplacé les brak, bourb et autres chefs indigènes. Quant aux bibliothèques, elles sont rudimentaires, et en plus du Qorân, comptent à peine quelques ouvrages de droit et de grammaire : la *Mouatta* de Mâlik, le *Mokhtaṣar* de Sidi Khalil, la *Balance* d'Ech Cha'arâni, la *Risâlah* d'Ibn Achir, l'*Alfyah* d'Ibn Mâlik, le *Bordah* et la *Hamzyah* d'El Bousiri, les *Séances* d'El Hariri. J'ajouterai que j'ai vu chez des marchands nègres de Podor l'édition égyptienne des *Mille et une Nuits*<sup>2</sup>.

1) Lire *djâmi'* ou *djâmi* et non *djâma* (p. 32).

2) M. Marty mentionne p. 55 le *Mofid el 'oloum*; s'agit-il de l'ouvrage composé par Djemâl eddin Abou Bekr el Khaouârîzmi et imprimé au Qaire en 1310 hég (cf. Hâdji Khalifah, *Lexicon bibliographicum*, t. VI, Londres, 1852, in-4, p. 42, n. 12639, le même que Djemâl eddin Moḥammed ben 'Ali el Qaçouini, qui vivait en 527 de l'hég. (?) Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. I, Weimar, 1898, in-8, p. 499.



Les élèves qui fréquentent ces écoles sont des Ouolofs, des Mandingues et des Toucouleurs. Les filles sont en nombre considérable et supérieures aux garçons. Mais cet enseignement n'a pas de suite, une fois qu'elles sont prises par les travaux du ménage et des champs. Très peu d'élèves des écoles coraniques, sauf à Saint-Louis, fréquentent les écoles françaises. Quant aux locaux, ils n'existent pas, maîtres et élèves se réunissent soit sous un arbre, soit dans la vérandah de la maison du cheïkh. Naturellement, il n'y a pas d'examen pour sanctionner ces études. « Sur cent enfants qui sortent de l'école coranique, il y en a quatre-vingt-quinze qui ne savent ni lire ni écrire l'arabe (p. 80) »<sup>1</sup>. Ces enseignements sont complétés par ceux de la Médersa de Saint-Louis qui dénotent une organisation bien comprise, naturellement une création française. Il existe d'ailleurs d'autres médersas, de même origine, à Bou Tilimit et à Tonbouktou, sur lesquelles il serait intéressant d'avoir des renseignements.

Le chapitre V, Rites et pratiques, est un des plus importants de l'ouvrage. Il nous montre l'islamisme s'infiltrant chez les populations noires par le contact avec les Musulmans fabricants d'amulettes. Le nègre est foncièrement superstitieux. A côté des gris-gris traditionnels, petites cornes, dents, ongles, chevilles, etc.; il vénère les talismans écrits, car l'écriture a pour lui une vertu magique, et il leur accorde une place importante dans sa collection. C'est le point de départ de l'islamisation. Au reste, la même tendance existe chez les nègres convertis au christianisme, pour qui les scapulaires, les médailles, les chapelets sont des gris-gris d'un ordre supérieur : M. Marty nous donne une description détaillée de l'amulette et de sa fabrication. Une des plus curieuses, née sous l'influence de l'islam, est le prépuce conservé après la circoncision. Au reste, j'ai pu observer un fait semblable chez des Juifs venus de Pologne. Naturellement, la croyance aux jours fastes et néfastes existe chez les noirs, mais ici la superstition musulmane s'est superposée à la superstition indigène. Une croyance, qui n'est pas d'origine islamique, mais qui existe chez les convertis à l'islam (je l'ai même observée chez des prosélytes chrétiens) est celle au *mbagne* (chez les

1) Bien entendu, il en va tout autrement chez les noirs qui ont étudié chez les maures Trarzas ou Braknas.

Toucouleurs *wodaa* et les Sarakholés *Kabî'a*). Le mbagne est un être, généralement un animal, auquel une personne, une famille ou un village est soumis par des liens obscurs. Il est défendu de le toucher, quelquefois même de le voir<sup>1</sup> et bien entendu, d'en manger. Dans la croyance des noirs aussi bien musulmans que païens, toute maladie est l'œuvre d'un sorcier : pour la combattre, il est nécessaire d'avoir recours à un contre-sorcier qui fait office de médecin<sup>2</sup> dont les pratiques sont connues au Sénégal sous le nom de *maraboutage*. Ceux qui les exercent ne se bornent pas à guérir par des talismans ou des opérations magiques : ils pratiquent aussi l'empoisonnement et l'envoûtement. Pendant mon séjour au Sénégal, en 1888, j'ai vu à Thiès une femme demander qu'on télégraphiât à son mari, alors à Saint-Louis, pour lui annoncer que leur enfant avait eu le cœur mangé à distance par un sorcier. La circoncision et l'excision, coutumes antérieures à l'islam sont pratiquées avec plus ou moins de cérémonies ; celles-ci ne vont pas jusqu'aux rites spéciaux d'isolement en usage chez les noirs païens. Les fêtes religieuses *Kouri* (rupture de jeûne, *el'aid es saghir*) ; *Tabaski* (fête des sacrifices, *'aid el Kébir*), *tamkharat* (*achoura*)<sup>3</sup> et *Gamou* (naissance du Prophète *moubou*) sont célébrées avec plus ou moins de pompe, mais régulièrement : la principale est le *Tabaski* (en zénaga *tifaska*)<sup>4</sup>.

L'organisation judiciaire garantit aux indigènes le maintien de leurs coutumes. Par conséquent, là où l'élément musulman est représenté dans la population, il l'est aussi dans les tribunaux de

1) Cf. Loti, *Le roman d'un spahi*, Paris, 1884, in-18 jésus, p. 186-187.

2) Cf. Douglé *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, in-8, p. 35-39.

3) Sur l'achoura et les vieux rites que cette fête a admis cf. Douglé, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 526-530 ; Laoust, *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas*, (*Hespéris* 1921, n° 1, p. 1-61).

4) Ce mot est d'origine chrétienne : Πασχα, la Pâque. Il existe en ahaggar *tafaské*, pl. *tifaskouin*. Il a fini par s'appliquer à une fête religieuse musulmane. C'est la fête du sacrifice religieux عيد الاضحا, le 10 de dzou'l-hidjdjah : c'est aussi le nom de la victime. En ahaggar, le nom complet est *amour ntefaske*. Le nom touareg du mois lunaire de dzou'l-hidjdjah est en ahaggar *tallit ntafaské*. Dans l'adrar' *tafaské* signifie printemps : on le trouve en dyolof : *tabaska dyâ* et en aouclimmiden. Cf. mes *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910, in-8, p. 39.



ubdivision et les tribunaux de cercle (juridiction d'appel); en outre, des tribunaux entièrement musulmans sont institués à Saint-Louis, à Dakar et à Rufisque; dans tous, le français est seul employé. Une chambre spéciale, appelée chambre d'homologation a été créée à la cour d'appel de l'Afrique occidentale pour statuer sur les décisions des tribunaux indigènes, en temps que juridiction de contrôle. Bien entendu, à côté de l'action juridique, les pratiques de sorcellerie et d'ordalie continuent à subsister.

L'auteur passe ensuite en revue la constitution de la famille. La famille musulmane repose sur le patriarcat, mais cette doctrine est contrebalancée par la coutume nègre, surtout chez les Lebbous et les Nôues, où la famille de la femme (surtout l'oncle maternel) joue un rôle important. Chez les Peuls, c'est l'unité de la collectivité qui se développe au détriment de celle de la famille. Viennent ensuite les coutumes du mariage, le divorce qui, sauf chez les Peuls, est une institution coutumière, n'ayant rien de commun avec le divorce musulman, la filiation, la tutelle, les successions, les donations; mais ici encore les principes islamiques sont singulièrement modifiés par les coutumes locales et l'on ne saurait le regretter. L'influence française s'est fait sentir davantage sur le droit pénal; la torture, le pilori, la bastonnade ont été supprimés: la peine de mort l'emprisonnement et l'amende ont été maintenus, mais la première n'est appliquée qu'après l'homologation de la Cour d'appel et le rejet du recours en grâce. Toutefois, la coutume intervient encore, le meurtrier peut être puni par la peine du talion, mais elle doit être appliquée sur le champ, sinon, elle se transforme en compensation pécuniaire, ou même, en Sine et Saloum, en un exil volontaire d'un an. Quant aux blessures provenant de rixes, il y a un tarif coutumier. A ce propos, l'auteur signale avec raison, l'erreur capitale qui tend à faire appliquer, par des tribunaux institués par la loi française à des indigènes qui n'ont de musulman que le nom, les règles immuables de la loi islamique, faites pour une autre société et puisées dans la traduction française du recueil de Sidi Khalil.

Quant à l'influence de l'islam dans les coutumes ancestrales, elle se réduit à peu de chose, dans les pratiques de l'accouchement, le choix du nom (sauf du prénom), l'allaitement, l'éducation de l'enfant, le mariage, les funérailles. Quoique les croyances islamiques aient pénétré plus profondément dans l'esprit des lettrés, la condi-

tion de la femme est bien supérieure à celle que lui assigne la loi de l'islâm. En ce qui concerne les distinctions sociales, les castes se sont maintenues dans leur intégrité : au dernier rang, on trouve les griots dont les privilèges ont peu à peu disparu sous l'influence française. Quant à l'alimentation, l'interdiction des boissons alcooliques est loin d'être rigoureusement appliquée. En ce qui concerne l'influence de l'arabe sur les langues du Sénégal, elle s'exerce surtout, en dehors des noms propres, dans le domaine des choses religieuses<sup>1</sup>.

Dans le domaine économique, l'islâm n'a aucune influence sur l'agriculture, mais il a déterminé le groupement de cultivateurs autour d'un marabout, et l'on a le spectacle d'une coopérative agricole, à base confessionnelle, dont le chef spirituel et temporel est le marabout : toutefois la suppression de la traite et l'émancipation des captifs de case a porté un coup sensible aux progrès de l'islamisation dans les pays fétichistes. Pour l'élevage des troupeaux, il est surtout entre les mains des Peuls et cette industrie était exercée par eux bien avant leur conversion. Le commerce a été un élément de la diffusion de l'islam par les relations créées entre les Maures et les noirs de la rive gauche du Sénégal. L'industrie indigène est toute familiale : elle n'existe que dans les villes et l'influence européenne s'y fait sentir.

La conclusion de cet important ouvrage, c'est que si l'islam gagne des adeptes, il perd en profondeur : « le fond des croyances indigènes est toujours le même, revêtu d'une teinte musulmane. Dans le marabout se fondent le sorcier, le contre-sorcier et l'homme du Nabi Mamadou (Mohammed). Ainsi la politique adoptée actuellement paraît être la plus raisonnable vis-à-vis des populations islamisées, elle a sa méthode islamique toute empreinte d'une bienveillante neutralité... c'est la canalisation de l'islam par la politique du sourire et de l'entente... Mais vis-à-vis des peuples fétichistes, elle a repris les vieilles méthodes françaises de bienveillante protection et d'éducation directe » (p. 374-375).

L'ouvrage se détermine par dix appendices : 1° une carte ethnographique (elle eut gagné à être en couleurs) ; 2° un tableau général, par cercle, des écoles maraboutiques ; 3° tableau des marabouts

1) Cf. ma *Mission au Sénégal*, t. I, 2° partie, Paris 1910, in-8, p. 407-430.



maîtres d'école à Dakar, suivi de trente notices individuelles (sur les trente, pas un ne sait le français); 4° tableau comparatif des écoles coraniques du Sénégal en 1909-1912; 5° des traductions d'amulettes musulmanes; 6° textes arabes de ces amulettes, 7° et 8°, modèles de jugements d'un tribunal musulman sénégalais; 9° arrêt de la Cour d'appel de l'Afrique occidentale française; 10° bibliographie. Celle-ci est malheureusement incomplète et insuffisante. On y trouve des indications comme celle-ci : « Barth-Voyages ». Il eut mieux valu supprimer cet appendice ou lui donner un caractère scientifique.

En somme le volume de M. Marty est ce que nous avons actuellement de plus complet comme travail d'ensemble sur l'Islam au Sénégal et il y a lieu d'en féliciter l'auteur.

René BASSET.

---

MARCEL BODIN. — **La Zaouia de Tamegrout**, Paris, 1918, 37 pages, in-8. E. Leroux.

La Zaouya de Tamegrout, fondée en 983 de l'hégire (1575-1576) par Sidi Abou Hafs 'Amr ben Ahmed el Ançari, des marabouts de Sidi En Nâs, fut visitée pour la première fois par Rohlf<sup>1</sup> puis par le P. de Foucauld<sup>2</sup> et enfin par M. de Segonzac<sup>3</sup> qui en a donné une description détaillée. C'est la plus importante des zaouyas du sud du Maroc : elle a essaimé dans le Sous et le Dra'a, et jusque dans le Tadla, les Djebalah et à Tanger. Ses origines nous sont bien connues grâce à un ouvrage de l'auteur de l'*Isiqsa*, Es Selâoui en Naçiri qui, dans un livre intitulé *Tala'at el Mochtari fi'n Nasab el Djafari*<sup>4</sup> a cherché à établir comment ses ascendants se rattachaient aux fondateurs de la zaouyah, et a utilisé un certain nombre d'ouvrages dont quelques-uns ne nous étaient pas connus même de nom. C'est à l'aide de ce traité que M. Bodin a fait l'historique de la zaouyah en y joignant des renseignements puisés à d'autres sources.

Le plus célèbre chef de la confrérie est Sidi Moḥammed ben

1) *Mein erster Aufenthalt in Marokko*, Bremen, 1873, in-8, p. 446.

2) *Reconnaissance au Maroc*, Paris, 1883, in-4, p. 293.

3) *Au cœur de l'Atlas*, Paris 1910, in-8, p. 99-106.

4) Fas 2 v. in-4, 1309 hég.

Naşir<sup>1</sup>, né en ramadhân 1015 hég. (janvier 1607). C'est lui qui l'organisa définitivement. Il est l'auteur de cinq ouvrages énumérés dans la *Tala'at* : Toutefois, dans sa *Relation*, Sidi Brahim n'en cite que quatre, sans en donner les titres, mais il ajoute qu'ils sont écrits en amazigh, c'est-à-dire en chelha<sup>2</sup>.

La zaouyah a continué de prospérer jusqu'à nos jours : on étudie encore, suivant M. Bodin, les mêmes textes qu'au temps du cheikh Moḥammed en Naşir. Toutefois, dans la liste qui en est donnée, je suis surpris d'y voir figurer, seule d'ailleurs, la *Lamyat el'Arab*, le poème antéislamique d'Ech Chanfarâ. N'y aurait-il pas là une erreur de titre et n'y faudrait pas voir le poème didactique sur la grammaire d'Ibn Mâlik, la *Lamyat el Af'âl*?<sup>3</sup>. La bibliothèque contiendrait, au dire de M. de Segonzac, 1.000 volumes, tant imprimés que manuscrits, mais on sait que les bibliothèques musulmanes passent toujours pour renfermer un nombre exagéré d'ouvrages, et M. de Segonzac cite un trait montrant que ce chiffre, à supposer qu'il ait été exact autrefois, ne l'est plus aujourd'hui, en raison des vols qui sont commis (p. 101).

La fondation de la zaouyah fut un bienfait pour le pays : l'intervention des marabouts et l'influence qu'ils avaient acquise sur des populations barbares, finirent par faire régner dans le pays une tranquillité relative. La *Relation de Sidi Brahim* en cite un exemple frappant, dû à Sidi Bou Bekr, un des fils de Sidi Moḥammed ben Naşir<sup>4</sup>.

Une des caractéristiques de cette zaouyah fut qu'elle se tint toujours, autant que possible, à l'écart des sultans de Fas. Sidi Moḥammed même refusa constamment de mentionner dans la *Khoṭbah* du vendredi le nom du prince régnant, disant que c'était

1) Cf. sur lui El Qadiri, *Nachr al Mathâni*, Fas, 1310 hég. 2 v. in-4. t. II, p. 66-69; traduction Graulle et Michaux-Bellaire, Paris, 2 v. in-8, 1913-1917, t. II, p. 235-243; *Narrative of sidi Brahim*, texte berbère éd. Newmann, Londres, 1847, in-8. p. 228-230 : R. Basset, *La relation de Sidi Brahim*, trad. française, Paris, 1882, in-8, p. 15-16.

2) Il est à observer que le cheikh de la Zaouyah, invité à envoyer les textes berbères de la bibliothèque, n'y trouva que le *Ḥaoudh* de Mohammed b. Ali b. Brahim, connu par la publication de M. Luciani (Alger, 1897, in-4).

3) Le commentaire de la *Kāfiyah*, cité sous le nom énigmatique d'Er Rāḥj (p. 133), ne serait-il pas celui de Rāḥi eddin el Astarabâdi ?

4) Texte berbère p. 248-250 ; traduction française p. 25-26.



une innovation dans la *sonnah*. Mais cette doctrine ne se maintint pas dans sa rigueur absolue. On vit Sidi Ahmed B. Abou Bekr devenir l'ami intime de Mouley Hafidh, puis entrer en relations avec Mouley el-Hiba, fils de Ma el-'Aïnin : après la défaite de ce dernier, il envoya un présent au sultan actuel, Mouley Hasan, et, après la prise de Taza, une lettre de félicitations au Résident général. Il n'est pas douteux qu'on obtiendra des avantages sérieux en cultivant l'influence exercée par les chefs de la zaouyah qui sont loin d'être intransigeants.

Le mémoire de M. Bodin est une bonne étude sur une confrérie importante du Maroc ; il est à souhaiter qu'elle en provoque d'autres sur un terrain si riche et si peu exploré.

René BASSET.

E. LAOUST, professeur à l'École Supérieure d'Arabe et de Berbère de Rabat. — **Mots et Choses berbères (Dialectes du Maroc)**, Paris, Challamel, 1920, xx 531 p.

L'auteur, qui s'est consacré depuis plusieurs années à l'étude des Berbères marocains, possède une remarquable connaissance de leur langue et de leurs mœurs. Il donne dans ce volume les résultats de ses investigations linguistiques et ethnographiques sur quelques points : ce sont — je suis la table des matières — I, l'habitation ; II, le mobilier, les ustensiles ; III, la nourriture ; IV, le corps humain ; les vêtements ; V, infirmités et maladies ; VI, le temps, l'atmosphère, le ciel ; VII, la culture, le labourage ; VIII, la moisson, le dépiquage, ensilage ; IX, le jardin et le verger ; X, le végétal, forêt, flore berbère. Ses recherches ont porté principalement sur les Ntifa, sur le dialecte desquels il a donné déjà une excellente étude. Cette tribu habite à l'est de Marrakech, dans les montagnes au nord de Demnat. Mais leur vocabulaire et leurs mœurs servent seulement de base à l'ouvrage ; on trouve dans chaque chapitre la description de très nombreuses coutumes observées dans d'autres groupes berbères du Maroc, surtout Chleuhs et Brabers, voire dans les groupes algériens ou chez les Berbères arabisés. Le plan de chacun de ces chapitres est à peu près le même. D'abord un vocabulaire, assez détaillé, en dialecte ntifi ; presque chaque mot est accompagné, en note, d'un commentaire, souvent important : son

étymologie, comment il se présente dans d'autres dialectes, quelques renseignements d'ordre ethnographique sur l'objet qu'il désigne, etc.; suivent des textes, traduits ou non, et de temps en temps quelques pages d'étude sur une technique ou sur une coutume. Cette disposition est commode à certains égards; mais elle offre aussi des inconvénients, dont le principal est de présenter presque toujours les observations sous une forme très fragmentaire. Ainsi, il est quantité de renseignements dans les notes du vocabulaire; mais il est malaisé de les y retrouver. Les petites études de détails elles-mêmes gagneraient souvent à être liées: c'est le cas, par exemple, de celles qui sont consacrées aux différentes coutumes agraires. En outre, bien des textes ne sont pas traduits: ce ne sont pas d'ordinaire, je l'admets, les plus importants, et leur substance se retrouve souvent en un autre endroit du livre; je crois cependant qu'on a toujours intérêt à tout traduire: sinon, les ethnographes qui ne sont pas tous berbérissants risquent de se trouver devant des documents difficilement utilisables.

Ces légères réserves faites, quant à la forme, je suis plus à l'aise pour dire tout le bien qu'il faut penser de cet ouvrage, dont le principal mérite est d'apporter un grand nombre de faits nouveaux très consciencieusement observés. Au point de vue linguistique, beaucoup de formes non encore relevées, venant de dialectes qui n'avaient pas pu être étudiés jusqu'ici. L'avenir dira celles qui devront être retenues parmi les étymologies et les nombreuses hypothèses sémantiques proposées par M. Laoust; mais si d'aucunes paraissent un peu aventureuses — c'était chose fatale et l'auteur ne se le dissimule pas — d'autres par contre, intéressantes et neuves, semblent dès maintenant tout à fait admissibles. Au point de vue ethnographique, les études de détail qui parsèment les différents chapitres, constituent parfois de véritables petites monographies: je signalerai notamment celle qui a trait à la culture de l'olivier et à la fabrication de l'huile (p. 440-463), et l'étude consacrée à la charrue chez les Berbères (p. 275-300). Celle-ci surtout est excellente, presque définitive.

L'un des points sur lesquels l'auteur a fait porter plus spécialement son enquête, ce sont les croyances religieuses et les rites qui se rapportent aux sujets traités. Les observations de cet ordre sont nombreuses: les unes viennent de pays déjà connus — il reste par-



tout beaucoup à glaner — les autres, de tribus encore inexplorées, de ce monde berbère de l'Atlas et de l'Anti-Atlas, presque entièrement fermé jusqu'ici même aux influences musulmanes, et qui commence à peine à s'ouvrir. Une fois de plus, on peut se rendre compte à quel point l'Islam, dont tous se réclament, a peu pénétré, en réalité, les Berbères. Partout, plus ou moins clairement, les vieux cultes transparaissent : on en trouve ici quelques témoignages nouveaux. Telle est la prière que les femmes kabyles adressent chaque matin, après douze siècles d'Islam, au génie familial, protecteur de la maison ; tels sont les restes recueillis çà et là du culte des astres, soleil et lune : prière des Ida Oukensous (Anti-Atlas) à l'apparition du premier quartier, superstitions du foyer en rapport avec les pratiques solaires : observations d'autant plus précieuses que le culte des astres, en contradiction manifeste avec l'Islam, a été combattu par lui plus âprement qu'aucun autre, sans qu'il pût se trouver entre eux quelque'un de ces accommodements auxquels, en d'autres circonstances, l'Islam se prêtait volontiers. Signalons, en outre, les croyances relatives au mauvais œil et à la manière de s'en protéger ; aux jours fastes et néfastes ; à quelques maladies et à leurs remèdes : ceux-ci, comme on peut le croire, sont presque toujours une série d'exorcismes ou de pratiques magiques ; la médecine berbère s'attaque, chose normale et logique, à la cause première plutôt qu'à ses effets, à la puissance malfaisante plutôt qu'à la maladie.

Mais ce livre étant consacré principalement à la vie agricole, croyances et rites agraires y tiennent une très grande place. Ils la méritent. Chez les sédentaires dont toute la vie dépend de la moisson, ils forment le fond des pratiques sociales et religieuses. Leur importance dans l'Afrique du Nord n'avait point échappé jusqu'ici : leur rôle très apparent, et la place que tient l'étude de ce genre de rites dans les travaux de ces dernières années avaient déjà à plusieurs reprises, attiré sur eux l'attention des ethnographes. Sur bien des points, l'enquête de M. Laoust ne fait donc que compléter et confirmer les observations faites ou recueillies par M. Doutté dans *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* (Alger, 1909) et surtout par M. Westermarck, dans *Ceremonies and Beliefs connected with... the agriculture... in Morocco* (Helsingfors, 1913). Mais elle apporte aussi un grand nombre de faits absolument nouveaux.

D'une manière générale, M. Laoust applique aux rites agraires des Berbères les théories de sir J.-G. Frazer. C'était déjà la méthode de M. Doullé ; et il faut bien reconnaître que très souvent les faits relevés ici pour la première fois semblent apporter de nouvelles confirmations à cette façon de voir. Tel est le sacrifice que font, le premier jour des labours, les paysans du village de Bou-Âbouđ chez les Mtougga (dans l'Atlas, au sud de Marrakech) : chaque propriétaire égorge sur son champ un bouc ou un mouton, dont le sang est versé en un trou creusé en terre, et dont la chair sert à des usages rituels : il agit ainsi, c'est sa propre expression, pour restituer à son champ la « force de la terre » (p. 315-316). Certes, nous connaissons déjà un très grand nombre de sacrifices agraires dans l'Afrique du Nord ; mais ils s'accomplissent surtout à d'autres moments, dans le champ, une fois la moisson terminée, et plus souvent sur les aires à battre, après le dépiquage, lorsque l'on va manger pour la première fois du grain nouveau, ou l'ensiloter. Mais si ces sacrifices sont en rapports étroits avec la récolte de l'année suivante, à laquelle ils sont nécessaires, aucun n'est de sens aussi net que le sacrifice de Bou-Âbouđ. Dans le même village existe une autre coutume très significative. En bien des endroits, chez les Berbères, quand arrive la récolte, dans chaque champ un des moissonneurs reçoit le titre de *roi de la moisson* ; c'est tantôt un homme pieux et considéré, tantôt le plus habile ouvrier ou le chef d'équipe ; il a sa place traditionnelle à l'extrémité de la ligne des moissonneurs, et possède quelques prérogatives d'ordre spécial, comme, par exemple, de couper la première ou la dernière gerbe, ou de prononcer quelque formule rituelle à propos de la mort du champ. A Bou-Âbouđ, son rôle se précise singulièrement. Le roi, là, c'est le maître du champ, à ses côtés est son fils. Lorsque arrive la fin de la moisson, le roi s'approche de la dernière gerbe pour la couper. A ce moment tous les moissonneurs se précipitent sur lui, le ligottent, le transportent à la mosquée, où il lui faut discuter avec le taleb les conditions de son rachat — le taleb, représentant de l'Islam, a hérité souvent d'attributions bien peu islamiques. — Contre une rançon de moutons sitôt égorgés, de miel, de beurre, le prisonnier retrouve sa liberté ; et c'est son fils qui coupe la dernière gerbe (p. 372-3).

Ce n'est pas le seul point sur lequel l'enquête menée par M. Laoust



auprès des tribus particulièrement arriérées vienne confirmer — encourageant contrôle — les conclusions auxquelles avaient déjà amené l'étude des populations berbères plus évoluées que nous avions presque seules pu observer jusqu'ici. C'est le cas aussi des rites sexuels, et des rapports de beaucoup d'entre eux avec l'agriculture. Ces rites sont mentionnés dans l'Afrique du Nord par les auteurs anciens; il nous sont attestés à différentes époques; et les récits populaires affirment en maints endroits l'existence de scènes d'orgies rituelles, qui ne sont peut-être plus aujourd'hui qu'un souvenir, mais dont le caractère de rites agraires semble assez aisément discernable. Or M. Laoust a retrouvé à Douzrou, chez les Ida Oukensous de l'Anti-Atlas (p. 191-193), encore bien vivante aujourd'hui, une cérémonie au cours de laquelle, deux personnages en chair et en os, deux époux d'une heure, s'unissent rituellement dans la mosquée; — la maison commune —. Cela se passe un jour de printemps, au moment où les jeunes pousses vont sortir de terre, et les deux personnages ont été préalablement, par toute une série de rites et de formules, mis en rapports magiques avec la récolte future : leur union assure l'abondance. Cérémonie très archaïque, mais non point isolée : elle s'apparente à tout le groupe des rites si variés et si nombreux en Berbérie, qui montrent à tout propos un lien étroit entre la récolte et les mariés de l'année ou, qui font intervenir de symboliques fiancés. Mêmes rapports entre les rites agraires et sexuels dans une fête des Aït Isaffen (p. 217-223), habitants eux aussi de l'Anti-Atlas, au cours de laquelle un bâton phallique — M. Laoust, à son propos, prononce, un peu vite je crois, le mot d'idole — est frotté d'herbe verte. Mais cette cérémonie est moins claire : il s'y mêle toute sortes d'éléments différents, rite d'expulsion du mal, et surtout rites du feu, qui semblent prépondérants<sup>1</sup>.

La même idée d'une union magique de la terre avec la puissance fécondante, union d'où naît la récolte, se trouve dans beaucoup des rites de pluie. Ces rites sont nombreux dans l'Afrique du Nord : il devait nécessairement en être ainsi dans un pays où la crainte de la sécheresse est le constant souci de l'agriculteur, où dans les

1) Les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* ont déjà eu connaissance de cette cérémonie par le résumé qu'en a donné M. Bel, d'après les notes de M. Laoust. Voir t. LXXV (1917-1), p. 113-120.

aunées au cours desquelles il ne pleut pas, ou pas assez, il n'y a pas de récolte, et, souvent même, pas de semailles possibles. Aussi les rites de pluie ont-ils été étudiés à plusieurs reprises : notamment par M. Bel (in *Rec. de Mém. et de Textes publiés en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Cong. des Orient.*, Alger, 1905), Douët (op. cit.) et Westermarck (op. cit.). M. Laoust, apportant toute une série de documents originaux, consacre à son tour une étude détaillée à deux groupes de ces rites, ceux de la cuiller à pot (*taghonja*) et ceux de la bannière (p. 204-240). L'on sait en quoi consistent les premiers, aujourd'hui classiques : quand la pluie manque, les femmes promènent en cortège une poupée faite le plus souvent d'un cueiller à pot habillée comme une fiancée ; cette promenade s'accompagne de nombreuses pratiques de magie sympathique et de chants dans lesquels on invoque la pluie. Il n'est pas douteux que la poupée déguisée en fiancée ne symbolise la terre prête à recevoir l'époux attendu, *Anzar* (la pluie, masculin) que l'on appelle à grands cris ; or M. Laoust a trouvé dans la cérémonie telle que la pratiquent les Infedouaq (région de Demnet), ce second personnage représenté, sous son nom, par une deuxième poupée dont l'armature est faite par un pilon à mortier (= phallus) ; les femmes en promenant ces poupées, chantent : « O *Telghonja*, qui t'a épousée ? — C'est *Anzar* qui t'a épousée ! » Le rite est ainsi très clair, et M. Laoust en a bien compris le sens. Mais il a cru pouvoir aller plus loin ; il fait remarquer que la poupée féminine est appelée souvent *Telghonja* ou *Belghonja*, au lieu de *Taghonja* ; que d'autre part on conserve quelquefois le nom de *Taghonja* à une poupée dont l'armature est faite non plus d'une cueiller à pot, mais d'un entonnoir, ou d'une pelle à vanner, ou même qu'on applique ce nom à certaines cérémonies destinées à demander la pluie, où n'apparaît plus de poupée du tout ; il en conclut que *Telghonja* devait être un nom propre, différent de *taghonja*, cuiller ; et que ce nom (où se retrouverait peut-être le *El* sémitique<sup>1</sup>), aurait été celui « d'une divinité sans légende, qui semble avoir tenu une place éminente dans l'ancien panthéon berbère ».

1) Hypothèse difficile à soutenir, *El* fut bien employé par les Phéniciens d'Afrique comme épithète générale de dieu (cf. Gsell, *Hist. anc. de l'Afrique du Nord*, t. IV, p. 235). Mais dans le cas présent, on attendrait au moins la forme féminine *Elat* (*Ilal* ou *Allat*), laquelle est attestée en Afrique.



J'avoue que je ne peux suivre M. Laoust jusque là. Les arguments qu'il met en avant, pour sérieux qu'ils soient, ne semblent pas encore suffisamment concluants pour prouver d'une façon certaine l'existence d'une déesse berbère *Telghonja*. Cette forme du mot peut s'expliquer de façon assez naturelle. La cérémonie existe partout chez les arabisés; et la poupée y porte le nom arabisé d'*el-ghonja*: rien d'impossible à ce que ce mot ait été réemprunté à son tour, peut être avec la cérémonie, par certains Berbères: dans ce cas, la forme *Telghonja* est tout à fait conforme aux lois ordinaires qui règlent le passage des mots arabes en berbère. Un pareil retour n'est point un fait isolé. D'autre part, ce n'est pas la seule fois que le nom de l'armature d'une poupée rituelle finisse par devenir celui de la poupée elle-même: et M. Laoust, un peu plus loin, en donne justement un exemple: chez les Aït Mzal de l'Anti-Atlas, des poupées qui jouent un rôle dans les rites d'expulsion du mal sont appelées *amernou* et *tamernout* « du nom de l'axe du moulin qui leur sert d'ossature ».

Enfin, si le nom de *taghonja* se retrouve là où la poupée n'est pas faite d'une cueiller à pot, ce n'est pas non plus un argument décisif. Une telle substitution est rare: la cueiller est si ordinairement employée que son nom a pu devenir sans difficulté synonyme de « poupée — ou même cérémonie — destinée à provoquer la pluie ». Un emploi si général s'explique aisément, non seulement par la forme de la cueiller à pot, mais par son évidente valeur symbolique: c'est un instrument qui sert à verser, et qui est par nature en contact avec la bouillie, faite de farine de grains. Or les objets que nous lui voyons substitués, possèdent presque toujours un de ces caractères, mais un seul: ce sont par exemple un roseau — qui pousse dans les eaux, — un entonnoir au bout d'un bâton, ou une pelle à vanner. La cueiller à pot leur est donc bien supérieure. Pour toutes ces raisons, je ne sais s'il faut voir dans *Taghonja* ou *Telghonja*, autre chose que la cueiller à pot, revêtue pour un instant d'un rôle symbolique considérable: substitut magique de la terre altérée, elle est vénérée en tant que tel. Quoi qu'il en soit,

1) C'est pour cette raison que le nom de *mata*, poupée, qui joue le principal rôle dans une cérémonie, dont il sera question plus loin, semble devoir être en rapport avec *mta*, gerbe, plutôt que provenir de quelque autre des étymologies proposées, p. 335-336 n.

nous possédons maintenant de cette cérémonie un grand nombre d'exemples nouveaux. Nous savons aussi qu'on la célèbre non seulement pour demander la pluie, mais aussi, pour provoquer la crue nécessaire dans les vallées sahariennes où il ne pleut pas, et où l'on cultive le lit des rivières resté humide de l'eau qui y coule quelques jours par an. Cette dernière constatation est loin d'être sans intérêt.

En même temps que les rites de la poupée, M. Laoust étudie ceux du roseau et de la bannière. Ils sont souvent mêlés : il est fréquent que des bannières accompagnent les cortèges de la *taghonja*, comme le font d'ailleurs, toutes sortes de rites de pluie d'un autre ordre : l'accumulation de rites ne peut que hâter l'effet attendu. Mais souvent la bannière est employée seule, soit lorsque la pluie est immédiatement désirée, soit lors de certaines fêtes agricoles ou saisonnières où il est d'usage de la demander. On s'explique pourquoi la bannière est un puissant charme de pluie : le roseau qui forme la hampe pousse dans les endroits humides ; l'étoffe choisie peut être déjà douée par elle-même de vertus particulières : souvent elle vient d'un sanctuaire, ou a été empruntée à une personne douée de pouvoirs spéciaux ; la bannière, flottant dans l'air, est un charme de vent, que l'on utilise souvent à l'époque des vannages ; et le vent amène les nuages. Au besoin, on la traite comme la poupée, et on l'arrose solennellement, ce qui renforce le rite. Mais la bannière a encore un autre pouvoir, qui est de chasser les mauvaises influences. Parfois, là où M. Laoust voit en elle un charme de pluie, j'y verrais plutôt un épouvantail magique. C'est le cas par exemple de celle avec lesquelles les femmes des Ntifa viennent éventer les moissonneurs à la fin de leur travail ; de celles qu'un peu partout, sur les aires à battre, on plante dans les tas de grains — comme on y met du fer ou du sel — ; de celles que tiennent les femmes pendant que s'accomplit la circoncision de leur fils ; de celles que l'on porte dans les cortèges nuptiaux, et qui accompagnent parfois la fiancée partout où elle va dans les jours qui précèdent le mariage : autant de périodes critiques ou d'endroits où les mauvaises influences, incarnées par les génies, sont particulièrement à redouter.

L'on ne saurait toutefois reprocher à M. Laoust de n'avoir pas vu l'importance, en Berbérie, des rites d'expulsion du mal : bien au contraire. Il a fort exactement reconnu que le travail magique du



laboureur est double : d'une part, aider ou provoquer l'action des forces germinatrices — c'est le sens des cérémonies que nous avons vues jusqu'ici —, d'autre part, chasser de son champ les mauvaises influences. Mais il faut reconnaître que les deux sortes de rites se mêlent souvent si bien que le départ devient très difficile à faire : et parfois le même rite semble être à deux fins. Tel est le cas de la cérémonie de Mata, célébrée au sud de Tanger à l'époque du desherbage, — il en est ici une nouvelle description — et au cours de laquelle on se dispute une poupée symbolique : sa possession, pour qui la conquiert, est un gage d'abondantes récoltes ; et cependant, elle semble emporter des champs les mauvaises influences : l'épuration magique accompagne l'épuration physique. Tel est le cas aussi de certaines cérémonies de rogations dans l'Anti-Atlas ; et de bien d'autres encore.

Mais il est des rites plus clairs, qui sont uniquement destinés à expulser ou à apaiser les mauvaises influences, c'est-à-dire les génies : ils sont très nombreux dans ce volume. Je passe sur ceux qui sont de même ordre que les rites déjà connus ; mais le résultat le plus précieux des travaux de M. Laoust est peut-être d'avoir revelé l'existence dans l'Anti-Atlas de tout un groupe de cérémonies d'expulsion du mal, d'une portée extrêmement considérable. Ce sont les cérémonies d'*asifed* (littéralement : expulsion), par lesquelles, au printemps ou peu avant la moisson, on débarrasse les champs des vers rongeurs, des oiseaux pillards, ou des génies dévastateurs. Elles sont de plusieurs sortes : les unes consistent à porter une offrande propitiatoire en un endroit consacré, presque toujours sous un certain arbre ou devant une grotte : or, arbres et grottes, sont parmi les lieux de passage par lesquels les génies, d'essence souterraine, parviennent sur le sol. Ces offrandes sont accompagnées de formules où reviennent très souvent les mots : « Voici votre part, ô génies et petits oiseaux ! ». Cette formule est des plus intéressantes : elle montre la connexion étroite qui existe dans l'esprit de ces populations entre toutes les mauvaises influences qui menacent les champs : elles sont, les unes et les autres, de même ordre, également matérielles et magiques ; et l'on invoque un personnage mystérieux, 'Al-Igdad ou 'Ali Gzaïout, génie supérieur, roi à la fois des génies et des petits oiseaux.

On espère par ces offrandes propitiatoires, en leur portant d'avance

leur part, détourner les influences dévastatrices ; ailleurs, on les expulse du champ une fois qu'elles y sont venues : on les transfère dans le corps d'une ou d'un couple de poupées, que l'on promène solennellement dans le champ, et que l'on va déposer auprès d'arbres ou de grottes consacrés. Or ces poupées sont toujours habillées en mariées ; la poupée féminine, quand elle est seule, est souvent la « fiancée d'Ali », à la fois offrande au roi des génies, et bouc émissaire. Ces cérémonies portent souvent le nom étrange de « Mariage des oiseaux » : Ce nom s'explique quand on connaît la cérémonie correspondante chez les Ida ou Qaïr et chez quelques autres tribus de la même région, au cours de laquelle on lapide solennellement un couple d'oiseaux attachés à des bâtons, et habillés en mariés. Sans qu'il soit besoin d'insister, on comprend l'intérêt capital de ces cérémonies : si tous leurs éléments sont encore loin de nous apparaître très clairs aujourd'hui ; si elles posent un grand nombre de problèmes nouveaux, elles nous aident déjà à comprendre bien des faits berbères demeurés obscurs jusqu'ici.

On voit par ces quelques exemples, quelle inestimable contribution le livre de M. Laoust apporte à la connaissance des Berbères. L'on peut ne pas se rallier à toutes ses conclusions : il n'en reste pas moins qu'il y a là une très grande quantité d'observations, dont beaucoup sont tout à fait originales, et qui ont été faites avec une précision extrême, et une parfaite probité scientifique. Aux autres chapitres maintenant : une enquête si fructueuse ne doit pas s'arrêter là.

HENRI BASSET.

M<sup>re</sup> Albert FARGES, docteur en philosophie et en théologie, lauréat de l'Académie française, ancien directeur à Saint-Sulpice et à l'Institut catholique de Paris. — **Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de théologie mystique à l'usage des séminaires, du clergé et des gens du monde** (Paris, maison de la Bonne Presse, rue Bayard, 5 ; 1920 ; in-8 de 640 pages ; prix : 12 fr.).

L'ouvrage se divise en deux parties. La première est consacrée au phénomène essentiel de la vie mystique », qui est « l'oraison infuse



de contemplation ». Cette oraison d'union parfaite est un mariage spirituel, précédé de fiançailles et suivi de maternités spirituelles. L'auteur parle assez longuement des fiançailles. « Ces faits, dit-il, sont si nombreux dans les vies des saints, contrôlées par les savants hagiographes que sont les Bollandistes, qu'il y aurait témérité à contester leur authenticité parfaite ». Il est plus bref sur les maternités spirituelles. Puis-je prendre la liberté de lui signaler, comme un digne sujet d'études, celles d'une des plus grandes mystiques du xix<sup>e</sup> siècle, la première abbesse de Solesmes ?

Dans la seconde partie de son livre, l'auteur examine « les phénomènes accidentels ou merveilleux » de la vie mystique « et leurs contrefaçons naturelles et diaboliques » (visions, extases, stigmatisations, lévitations, etc.) : Conformément à la théologie catholique, l'auteur reconnaît au diable un grand pouvoir. Par exemple, il pense que la catastrophe du Bazar de la Charité (4 mai 1897) fut « le résultat d'un crime », et il n'a « jamais douté de sa préméditation ». « Or, le démon, qui l'avait inspiré et savait jusqu'à quel point il devait compter sur ses complices, pouvait à bon escient se payer le luxe d'une telle prophétie ». C'est pourquoi il fit annoncer la catastrophe plusieurs mois à l'avance par une « voyante parisienne », « M<sup>lle</sup> C... » dit Monseigneur avec discrétion.

Cette information peut paraître singulière ; mais le savant auteur en fournit un bon nombre de ce genre. Il donne même comme Français les trois aimables saints Stanislas Kostka, Louis de Gonzague et Jean Berckmans, qui ne sont venus en France qu'à l'état de reliques.

On voit que l'auteur est familier avec les Bollandistes, dont il ne peut écrire le nom sans ajouter que leur critique est « hors pair », « sévère, et fait autorité parmi les historiens ». Cependant il ne semble pas s'être aperçu que les Bollandistes sont moins des appréciateurs que des éditeurs de textes, et que leurs exigences critiques ont beaucoup varié ; il paraît les goûter surtout aux époques où elles n'étaient pas grandes, et il passe complètement sous silence l'opinion de leur plus savant chef, le Père Charles de Smedt, sur le tempérament de sainte Thérèse.

L'auteur est aussi versé en psychologie qu'en histoire. Mais il n'est pas enclin aux explications physiologiques. Il attribue à « la malice diabolique », et non pas au tempérament, « les tentations de gour-

mandises à peine vraisemblables » qu'éprouvait Marguerite-Marie Alacoque. Cependant le diable y était-il pour quelque chose, puisque la boulimie est un des symptômes de la maladie dont souffrait cette sainte ? Le vénérable M. Olier, que M<sup>sr</sup> Farges cite très fréquemment, ne fut-il pas aussi un mythomane des plus caractérisés ? Il ne fortifie pas la thèse de M<sup>sr</sup> Farges, qui est précisément que les « grands mystiques » ne sont pas des névrosés.

Pourquoi encore M<sup>sr</sup> Farges cite-t-il si fréquemment et si favorablement des auteurs discrédités par leur crédulité, comme le chanoine Ribat et le Père de Bonuiot qui fut une des dupes de la mystification Diana Vaughan ? Peut-être aussi n'a-t-il pas assez tenu compte des travaux de prêtres qui ne sont certes aucunement rationalistes, comme M. l'abbé Saudreau, auquel il préfère le P. Poulain. Sur ce point, d'ailleurs très secondaire, le savant auteur me semble légèrement en retard. Enfin, j'aurais aimé que le vénérable prélat fût plus courtois envers ce qu'il appelle « la tourbe des rationalistes contemporains, savants et philosophes ». Si ces gens-là s'avisait d'éplucher son livre, ils y trouveraient une mine inépuisable de polémiques fâcheuses.

Ces quelques remarques n'enlèvent évidemment rien à la puissante dialectique et au talent d'exposition de l'auteur. Il a tenu longtemps une place très distinguée dans l'enseignement supérieur et dans l'apologétique catholique. Son livre paraît avec l'imprimatur d'un évêque, ancien élève de l'École normale supérieure, recteur de l'Institut catholique de Paris et membre de l'Académie française. Aussi m'a-t-il semblé qu'un ouvrage aussi autorisé et traitant d'un sujet si difficile devait être signalé un peu longuement.

Albert HOUTIN.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

CHARLES CORBIÈRE. — **Le christianisme et la fin de la philosophie antique. Essai sur la polémique du néo-platonisme avec le christianisme.** Paris, Fischbacher, 1921, 292 p. in-8. — **Quid de Graecis saeculo secundo senserint christiani apologetae.** Cahors, A. Coueslant, 1919, 61 p., in-8. — Deux beaux sujets, mais non pas précisément neufs. M. Corbière ne les a point rajeunis; je pourrais dire : au contraire, car il se rend si peu compte de la position actuelle des problèmes qu'il aborde, que ses deux livres passeraient aisément, n'étaient quelques références à des travaux assez modernes, pour deux manuscrits oubliés dans un tiroir depuis le milieu du siècle dernier et publiés par les mains pieuses d'un héritier scrupuleux. M. Corbière a travaillé avec conscience et zèle; son mérite n'est pas niable, mais il s'est mal informé. Le lecteur compétent demeure stupéfait de le voir faire état de vieilleries désuètes et parfois dangereuses — telles les traductions du président Cousin — et ignorer des livres récents d'une importance capitale.

Peut-être s'est-il trouvé placé dans des conditions défavorables à la constitution d'une bibliographie vraiment « au courant »; il faut le regretter, mais, en ce cas, mieux valait assurément ne point se risquer à traiter des sujets qui demandaient une documentation beaucoup plus complète et plus solide. M. Corbière a tiré assez bon parti de ses ressources, mais elles étaient médiocres.

Il mérite un autre reproche : prétendant faire œuvre d'histoire et de critique indépendantes, il a laissé paraître en maints passages et dans sa conclusion, en faveur du christianisme, une partialité un peu naïve et tout à fait hors de propos dans une étude scientifique. Personne ne conteste à personne le droit de professer que le christianisme est la religion parfaite et que les autres se trouvent devant lui comme si elles n'étaient pas, mais ce sont là opinions et sentiments personnels, qui n'ont rien à voir avec les raisons et les conclusions de l'histoire. Le désir de juger n'aide pas toujours à comprendre et il s'en faut que M. Corbière ait toujours bien compris les hommes et les idées dont il parle.

Je n'aurai pas le mauvais goût de poser trop lourdement le doigt sur des phrases plutôt lâcheuses, qui indisposent un peu le lecteur et qui vieillissent le livre. J'aime mieux dire qu'on trouvera, dans le premier des deux volumes en cause, des analyses intéressantes, avec un rappel de faits et d'idées utiles,

qui ne sont pas tous très connus, ni ordinairement bien mis à leur place. L'exposition est claire et, en l'espèce, c'est un mérite appréciable. Si M. Corbière veut bien se persuader d'abord qu'il a encore à apprendre dans l'art de travailler, ensuite qu'il lui faut élargir son horizon et émanciper son sens critique, il pourra rendre à la science des origines chrétiennes des services fort appréciables. Tel qu'il est, son livre n'est pas inutile, mais il demeure insuffisant.

Quant à sa petite dissertation latine, elle n'apporte rien de nouveau. Clément d'Alexandrie y est cité d'après une édition de 1641 et Josèphe d'après une édition de 1514. Au regard de l'histoire des persécutions on s'en tient à Aubé. Puisque l'auteur connaissait l'excellente étude de M. A. Puech, je me demande pourquoi il n'a pas jugé qu'elle rendait la sienne superflue.

Ch. GUIGNEBERT.

**J. TIXERONT. — Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes.**  
— Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, 1 vol. in-12 de v-379 p. Prix : 7 fr. — M. l'abbé Tixeront est bien connu par ses travaux d'histoire des dogmes et de patrologie. Il a jugé à propos de réunir en volume un certain nombre de conférences faites aux facultés catholiques de Lyon où il professe, ou publiées en diverses revues.

Les conférences qui traitent entre autres de saint Ignace, du Pasteur d'Hermas, de la lettre des églises de Lyon et de Vienne, sont de simples travaux de vulgarisation. A propos de saint Ignace, par exemple, M. Tixeront se borne à caractériser la pensée de l'évêque d'Antioche, il indique que ses épîtres ont été autrefois contestées mais qu'actuellement, même dans les milieux non catholiques, on tend à admettre l'authenticité des sept épîtres grecques dans la récénsion brève. Il cite à ce propos l'opinion de Harnack, mais ne parle pas des travaux d'une importance capitale de Zahn et de Jean Réville. Il n'indique pas non plus comment se pose le problème. Il lui suffit de donner l'impression rassurante qu'il y a eu autrefois des doutes et qu'ils sont maintenant dissipés. D'un autre côté, en analysant la pensée d'Ignace M. Tixeront ne met pas en lumière la place qui lui revient dans l'évolution soit des idées soit des institutions. C'est dire que si les jeunes séminaristes peuvent trouver chez M. Tixeront un portrait édifiant de l'évêque d'Antioche, ceux qui veulent aborder scientifiquement l'étude de ses idées et de son rôle feront bien de choisir un autre guide. On pourrait faire à peu près les mêmes remarques à propos de presque tous les chapitres du livre. Les quatre derniers seuls (des articles de revue) présentent un peu plus d'originalité. En voici les titres : Les concepts de nature et de personne dans les Pères et écrivains des v<sup>e</sup> et vi<sup>e</sup> siècles. La lettre de Philoxène à Abou-Niphr. La doctrine pénitentielle de saint Grégoire le Grand. Le rite du Matal.

Maurice GOGUEL.



E. JACQUIER. — **Études de critique et de philologie du Nouveau-Testament.** Paris, Lecoivre Gabalda, 1920, 1 vol. in-12 de vi-513 p. Prix 10 fr. — Le titre de ce volume ne répond pas parfaitement à son contenu. Ce ne sont pas des études personnelles que nous donne l'abbé Jacquier, c'est une revue qu'il passe des principaux travaux de critique néo-testamentaire parus depuis l'achèvement de son *Histoire des livres du Nouveau Testament*. Ce volume rendra des services par l'abondante bibliographie qu'il contient et par l'aperçu objectif, exact, bien que parfois un peu superficiel, qu'il donne d'un très grand nombre de travaux. Les analyses sont brèves, suffisamment explicites cependant pour qu'on puisse se rendre compte de ce que contient l'ouvrage ou l'article étudié.

M. Jacquier fait figurer parmi les documents dont il rend compte certaines décisions pontificales. On comprend, à son point de vue, qu'il l'ait fait, mais on éprouve cependant une véritable stupéfaction en voyant qu'un homme qui entend pratiquer la science, accepte ainsi de se laisser fixer des barrières qu'il n'a pas le droit de dépasser. Cela est d'autant plus surprenant qu'il faut admirer le labeur diligent de M. Jacquier qui suit avec un grand zèle et un soin méticuleux les productions de l'exégèse et de la critique contemporaines. On regrettera aussi que l'allure par trop objective de ce travail ne permette pas toujours de reconnaître clairement quelles sont les opinions personnelles de l'auteur.

Formulons enfin un dernier desideratum, c'est que l'auteur n'ait pas cru devoir porter un jugement d'ensemble sur la multiplicité des travaux qu'il avait analysés et n'ait pas essayé de dégager certains traits ou certaines tendances communs pour caractériser les voies nouvelles dans lesquelles marche la critique.

Enfin, on notera que M. Jacquier se fait de la critique du Nouveau Testament une notion un peu étroite, il n'y fait entrer que ce qui touche directement les questions d'ordre littéraire et exclut ainsi les problèmes de pensée religieuse et l'épineuse question des relations du christianisme primitif avec l'hellénisme contemporain.

Maurice GOGUEL.

RENDEL-HARRIS. **The Origin of the Doctrine of the Trinity.** A popular exposition. Manchester, University Press, 1918, in-8, 41 p. — Cette conférence n'est qu'un exposé populaire sans aucun appareil scientifique de la théorie développée par M. Rendel-Harris dans ses deux ouvrages *Testimonies* et *Origin of the Prologue to St. John's Gospel*. Il suffit donc de renvoyer à ce qui a été dit ici même de ces travaux<sup>1</sup>.

Maurice GOGUEL.

1) Sur les *Testimonies*, voir les articles de MM. Alfarié (t. LXXVI, p. 353 et s. et Guignebert (t. LXXXI, p. 58 et s.) et sur *Origin...* mon article (t. LXXVIII, p. 172 et s.).

A.-J. WENSINCK — 1° *The Etymology of the arabic djinn (spirits)*. — Amsterdam, J. Müller, 1920 in-8; — 2° *Supplementary notes on the etymology of the arabic djinn (spirits)*. — Amsterdam, 1920 in-8. — La ressemblance extérieure du latin *genius* et de l'arabe *djinn* avait fait croire à un emprunt de cette dernière langue à la première, mais l'inexactitude de cette étymologie est maintenant généralement reconnue : au point de vue philologique *genius* ne correspond pas à *djinn* et le génie latin n'a rien de commun avec le *djinn* arabe. En le comparant aux mots dérivés de racines analogues dans ces langues, M. Wensinck a établi que la signification primitive était l'idée de couvrir<sup>1</sup>, que le mot exprimant cette idée est employé pour indiquer la façon dont les esprits agissent avec les hommes, c'est-à-dire comment un esprit vient sur un homme, pénètre en lui, le maîtrise et finit par se substituer à lui : c'est la possession démoniaque, celle que connut Moïammed au commencement de sa mission, et, comme l'a fait remarquer l'auteur, une véritable incarnation.

Dans le second article, M. Wensinck réunit quelques citations à l'appui de sa démonstration : on pouvait y ajouter ce que dit Zamakhchari (*Asas*, I, p. 91-92) qui confirme entière cette interprétation<sup>2</sup>. Celle-ci est définitivement acquise à la science et l'auteur a eu ce mérite de régler une question de mythologie, non pas seulement arabe, mais sémitique.

René BASSET.

A.-J. WENSINCK. — *The Ocean in the literature of the Western Semites*. — Amsterdam, 1918, xii-66 pages, gr. in-8. — L'exposé des croyances des Sémites occidentaux sur l'Océan est un sujet excessivement vaste surtout si l'on y comprend l'origine de ces croyances. M. Wensinck a sagement limité la question en écartant ce qui, pour les Juifs peut être un emprunt babylonien ou peut-être sumérien, ou ce que les auteurs arabes ont tiré des Grecs. En outre, l'objet de ces recherches est l'Océan par lui-même et les croyances dont il est l'objet et non les superstitions ou les traditions locales relatives à la mer et au folk-lore maritime.

Consacré à l'Océan dans la cosmogonie, le premier chapitre relève, avec preuves à l'appui, ce fait curieux, qu'à côté de l'Océan considéré comme créé par Dieu et soumis à lui, nous trouvons dans la Bible même, l'indication d'une lutte

1) Il est à remarquer que le verbe GNN n'existe pas en gheez qui possède cependant le substantif *gānēn* démons, génie, et le dérivé *gānēndwī* démoniaque.

2) Une légende analogue à celle qui est mentionnée, I, p. 6, note 2 s'applique à un personnage antérieur à Hassan b. Thābit ; le vieux poète arabe 'Abid b. el Ahras (cf. *Kiṭāb el-Aghāni*, Boulaq. 1285 hég. in-4, t. XIX, p. 74 ; Lyall. *The Diwāns of 'Abid ibn-al Ahras and 'Amir ibn at Tufail*, Leiden, 1913, in-4, p. 8.)



entre deux adversaires : Jahvé et Tehoum (l'abîme), celui-ci vaincu par le premier qui établit contre lui une barrière. Tehoum est figuré par Leviathan, représenté tantôt comme un dragon, tantôt par un serpent. Cette croyance a passé dans la théologie musulmane où Léviathan reçut le surnom de Bala-bout, tandis que Tehoum est devenu le dragon (*Tannin*) tué par Iskander (Alexandre) dans une des îles de l'Océan occidental. Mais c'est surtout comme agent au service du Très-Haut, dont le trône est porté sur les eaux, que l'Océan est généralement représenté dans les traditions en cours. •

Jusqu'alors, il n'occupe pas de place définie. Il arrive, cependant, à être localisé et devient, soit la mer souterraine qui joue déjà un rôle dans le déluge<sup>1</sup>, dans les traditions hébraïques, syriaques et musulmanes, et qui donne naissance aux eaux terrestres, soit la mer qui entoure les terres, l'Océan fleuve des poèmes homériques et dont les bords, au moins à l'Occident, sont marqués dans les traditions arabes par une statue, une tour, une colonne<sup>2</sup>. Ces traditions en rapport avec la légende d'Alexandre<sup>3</sup> sont étudiées avec le plus grand soin par M. Wensinck.

Reprenant la distinction qu'il a établie entre les deux aspects sous lesquels l'Océan a été représenté : d'un côté un pouvoir impie, chaotique et négatif, de l'autre un pouvoir productif, cosmique et positif, l'endroit du paradis où jaillit la source de la vie ; l'auteur réunit dans le dernier chapitre, le caractère de l'Océan, les traits qui conviennent à ce double aspect. Après une étude approfondie des passages bibliques concernant le Tehoum, nous retrouvons la légende d'Alexandre qui veut visiter le pays des Ténèbres et le Paradis, ce qui amène M. Wensinck à discuter leur place dans les légendes, d'après les sources syriaques, éthiopiennes et arabes.

J'espère avoir donné par cette analyse une idée de l'importance du mémoire de M. Wensinck qui, le premier, a traité dans son ensemble une question aussi obscure et qui l'a fait avec un esprit critique et une abondance d'informations qui mérite toutes nos louanges.

René BASSET

1) Cf. Moreau de Jonnés, *L'Océan des anciens et les peuples préhistoriques*, Paris, 1872, in-12, 1<sup>re</sup> partie, I., ch. III (réserves faites sur les théories fantasistes de l'auteur), F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, 1<sup>re</sup> partie, Paris, 1880, in-12, ch. VIII, p. 392-491. Le mémoire d'Andree, *Die Flutsage* (Brunswick, 1891, in-16) est fort incomplet sur cette partie.

2) Sur les colonnes d'Hercule, je renvoie à mon article, *Hercule et Mahomet*, *Journal des savants*, 1903, p. 391-492.

3) D'après une tradition berbère recueillie à Cherchel, c'est Dzou 'l Qarnaïn (Alexandre) qui ouvrit un passage aux eaux de la Méditerranée et de l'Océan (*Revue des Traditions populaires*, t. II, 1887, p. 279). Les noms de Djabersa et de Djaberqa se trouvent appliqués aux extrémités de la terre dans un conte berbère du Sud oranais : *Salomon et le griffon*, cf. mes *Contes berbères*, Paris, 1887, in-18, p. 27-28 et notes p. 149-150.

GAUDEFROY-DEMONBYNES. — **Les Institutions musulmanes.** — Paris, Flammarion, xii-192 p., in-12. — Faire tenir en moins de deux cents pages un résumé complet des institutions de l'islam est un tour de force et M. Gaudefroy-Demombynes l'a réussi, non, sans avoir dû se résigner à faire quelques coupures, par exemple en ce qui concerne le passage du paganisme antéislamique à l'islam : mais rien d'essentiel n'a été sacrifié. Il passe successivement en revue le domaine de l'islam, la formation des doctrines, les sources du droit musulman, les dogmes, le culte, la société musulmane, le gouvernement, la vie économique et juridique, la littérature et les arts et termine par une conclusion à laquelle chacun devra se rallier.

L'avant-dernier chapitre est le plus écourté ; mais les exigences de la collection où a paru le volume en sont la cause. Il y aurait peut-être à discuter quelques assertions comme celle (p. 109) qui exécute toutes les traductions des poètes antéislamiques ; de même quand il est dit (p. 174) que « le caractère le plus net de la littérature arabe et turque, c'est l'absence d'imagination créatrice ». Passe pour les Turks, mais la poésie antéislamique est bien une création arabe ; les *maqamâts*, sous le rapport de la forme et du fonds, sont bien d'invention purement arabe. Ici encore, la concision imposée a faussé l'expression.

Dans la bibliographie (p. x-xii) on pourrait supprimer quelques noms, entre autres Mardrus à remplacer par Lane et Henning ; mentionner Sprenger et Nœldeke à côté de Muir, Weil et Caétani à côté de Huart ; au reste, ce sont des appréciations personnelles.

Mais ce ne sont que des critiques bien secondaires : j'estime que le livre de M. Gaudefroy-Demombynes, par la sûreté de sa critique, l'exactitude de ses informations et la clarté de son exposition, doit être lu et relu par tous ceux qui ont intérêt à connaître l'islam.

René BASSET.

E. LÉVI-PROVENÇAL. — **Notes d'hagiographie marocaine.** — Paris, Éditions Ernest Leroux, 1920, 21 p. in-8. — M. Lévi-Provençal continue avec le même succès ses études sur les saints du Maroc. Les notes qu'il publie aujourd'hui comprennent cinq chapitres :

1° La chanson populaire dite *Qasidat el' Aloui* en l'honneur du Cheikh Moulay Buchta 'Ikhammar, le grand saint des Djebâlah dont il a étudié ici même la légende<sup>1</sup>. Cette chanson est l'œuvre du Cheikh Sidi Qaddour el 'Alami, séparé de nous par trois générations, auteur d'une pièce du même genre sur les saints d'el Qsar el Kébir<sup>2</sup>.

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, 1917.

2) Elle a été traduite par Michaux-Bellaire et Salmon, *El Qsar el Kebir*, *Archives marocaines*, t. II p. 194-197. Le texte est resté inédit.



2° Un document sur les Chorfa idrisites du Maroc. Il s'agit de la descendance d'Idris II, d'après le Cheikh El Qaṣṣār. Le *Raoudh el Qirds* ne nomme que huit fils d'Idris; il en est de même d'Ibn Khaldoun, mais il mentionne d'autres enfants en bas âge lors de la mort de leur père, ainsi qu'Ibn Khaldoun qui n'en nomme que cinq. L'ouvrage du cheikh El Qaṣṣār, de son nom Ahmed ben 'Ali ben 'Abd er Raḥman el Fichtali, surnommé El Qaṣṣār, mort le 25 de rabi' I, 802 hég. (1399 de J.-C.)<sup>1</sup> ne nous est pas parvenu, mais le fragment communiqué à M. Lévi-Provençal, peut nous mettre sur sa trace. Il renferme d'ailleurs une erreur : jamais Idris II ni son fils Moḥammed ne prirent le titre de khalife : ils portaient celui d'imâm.

3° L'ascendance des chorfa 'Alaouyin chez les B. Zerouel.

4° Deux santons contemporains des tribus des Siès et des Jaïa. Ce dernier El Faqih el Hadjdj el Hasan Genbour, vivait sous le règne du chérif Moḥammed (1276-1290 hég. = 1859-1873). Les renseignements fournis par son petit-fils complètent ce qu'en avait dit Mouliéras<sup>2</sup> et Montet<sup>3</sup>. Le premier et le plus récent, puisqu'il se manifesta en 1295 h. (1878) est l'auteur d'un certain nombre de miracles : entre autres le *mouzouna* (centime) qui, placé dans une sacoche, se renouvelle comme les cinq sous du Juif Errant, à condition qu'on ne regarde jamais dans la sacoche. Un autre est l'apparition de lingots d'or sous la forme de piments rouges : celui à qui le saint les offre les dédaigne et s'aperçoit ensuite qu'il a eu grand tort. C'est un thème que j'ai étudié dans mes contes berbères<sup>4</sup>.

J'espère avoir montré l'intérêt que présentent les notes de M. R. Lévi-Provençal : il ne reste plus qu'à souhaiter qu'il en publie le plus tôt possible une nouvelle série.

René Basset.

CH. ANDLER. — *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. — II. *La jeunesse de Nietzsche*. Paris, Bossard, 1921, un volume in-8 de 469 pages. — M. Andler continue sa belle série d'études sur *Nietzsche, sa vie et sa pensée* par un volume consacré à la jeunesse de Nietzsche et, comme le précédent, ce livre, d'une ampleur d'information et d'une acuité d'analyse peu communes, fait le plus grand honneur à la germanistique française. Ce tome, bien qu'ayant son sujet propre, n'est d'ailleurs isolé du précédent par aucune solution de

1. Cf. Ibn et Qâdhi, *Dorrat el Hidjâl* ms. de la Bibliothèque Universitaire d'Alger, n° 2022 f. 15, 2°. C'est une des sources de la *Dorrat en Naḥs* d'Abd el Harzi el Halabi. Fas, 1314 hég., p. 21. Cf. aussi mes *Recherches bibliographiques sur la Saloudt el Anfâs*, Alger, 1905, in-8, p. 20.

2) *Le Maroc inconnu*, t. II. Paris, 1899, in-8, p. 37.

3) *Le culte des saints dans l'Afrique du Nord*, Genève, 1909, in-8, p. 27.

4) *Contes populaires berbères*. Paris, 1887, in-18, p. 190-195. *Nouveaux contes berbères*. Paris, 1897, in-18 p. 227-239.

continuité : des « précurseurs » dont l'influence était souvent diffuse, inconsciente, parfois conjecturale, M. A. passe aux maîtres ou aux compagnons de jeunesse qui ont contribué le plus directement à la formation de la pensée nietzschéenne. Quelques-uns, d'ailleurs, sont encore des précurseurs, par exemple Jacob Burckhardt; d'autres ont subi des réactions au moins égales à leur action sur le futur auteur du *Zarathustra*. Il est certain que Franz Overbeck, disciple enthousiaste de Chr. Baur, et Frédéric Nietzsche, rompu aux méthodes de Ritschl, se sont mutuellement aidés à dégager leurs « tempéraments de savants qui essaient de dépasser la science » (p. 173). La publication des *Cogitata* de E. Rhode montre une intimité pareillement féconde. Dans ces départs d'influences, M. Andler a fait ressortir avec une netteté irréprochable celles qui ont coopéré à la construction religieuse dans le système de Nietzsche. C'est ainsi que les cours du jeune professeur bâlois, presque entièrement connus aujourd'hui, ont révélé combien son enseignement était nourri de la lecture de Creuzer. Sa théorie du mythe tragique de Dionysos est due en grande partie au *Dionysius* du vieux maître de la *Symbolique*. A Otfried Müller, à Frédéric Welcker, Nietzsche emprunte plusieurs des éléments de sa doctrine sur la naissance de la tragédie et arrive ainsi préparé au moment où il va recevoir de son collègue à Bâle J.-J. Bachofen les premiers linéaments de son tableau de la « civilisation dionysiaque, civilisation faite d'une sensualité et d'une volonté qui l'emportent sur la raison la plus fortement résolue à les brider ». Au lendemain de la crise déterminée dans la vie de sa pensée par la guerre de 1870 et l'avènement de la civilisation impérialiste en Allemagne, Nietzsche subira très fortement l'empreinte du livre retentissant de l'orientaliste Paul de Lagarde *Ueber das Verhältniss des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion* (1873). Son analyse amère des religions occidentales d'aujourd'hui, sa conception de la vie de l'esprit et de l'individualisme religieux issus du christianisme présentent même, dans certaines des formules rigoureuses où elles se fixent, une parenté indéniable avec les intuitions et les arguments polémiques de Paul de Lagarde.

M. A. nous montre comment ces hypothèses réagissent sur le fond poétique qu'apportait le jeune maître. Le tableau s'anime davantage, apparaît comme plus humain encore du fait que ces expériences, ces acquisitions ont toutes leur contre-coup sur les relations de Nietzsche et de Wagner. « L'idylle de Tribschen », avec ses péripéties que M. A. rend pathétiques sans le secours d'aucune anecdote, donne à cette période de la vie de Nietzsche son attachante unité. C'est au moment de la rupture du philosophe avec Wagner que s'arrête ce livre si riche d'idées.

P. A.



# CHRONIQUE

---

— Pour fêter le cinquantenaire de sa fondation, l' « Association pour l'encouragement des Etudes grecques » vient de publier un volume de *Mélanges* qui constitue le tome XXII de la *Revue des Etudes grecques*. Nous devrions citer tous ces articles d'une haute tenue scientifique, mais il faut nous limiter à ceux qui touchent à la religion. Ils sont d'ailleurs nombreux et offrent un vif intérêt. M. Adhémar d'Alès étudie la fortune du mot *oikonomia* dans la langue théologique de saint Irénée. — M. E. Babelon, d'après une obole d'Astacos en Acarnanie au type de la ventouse, reconnaît que le culte d'Asclépios était en honneur dans cette cité. — M. Victor Bérard met en garde, contre le texte reçu de l'Odyssée, les exégètes qui voudraient y chercher les éléments d'une messe noire de Circé. — M. J. Bidez critique quelques opinions de M. C. Praechter concernant Jamblique de Chalcis et sa réforme du mysticisme païen au IV<sup>e</sup> siècle qu'il réussit à adapter aux traditions religieuses de l'Orient. Né vers 250 au plus tard, il mourut vers 325-326 et c'est d'Apamée de Syrie qu'il fit rayonner son action. Il ne fut pas un simple théoricien, opérant la purification des âmes à la manière de la philosophie grecque. « C'est bien lui qui fut le fondateur des « mystères platoniciens », dont les fantasmagories impressionnèrent si vivement Julien dans les cryptes d'Ephèse. » — M. Emile Bourguet étudie la disposition donnée aux offrandes des Argiens à Delphes. — M. Maurice Croiset établit le rôle d'Apollon dans les *Euménides* d'Eschyle. — M. Franz Cumont expose comment Plotin détourna Porphyre du suicide et reconnaît que les idées de Porphyre sont dominées par les croyances religieuses de son temps qui interdisaient le suicide (judaïsme romain, christianisme et paganisme de Syrie). Macrobie explique « que si l'âme est arrachée par la force de son corps, elle emporte une portion de matière et est par suite impure. Étant nécessairement, au moment suprême, en proie à une passion violente, elle est ainsi troublée et polluée à l'instant même où se détermine son sort futur. » Cette explication remonte aux Pythagoriciens. — M. W. Deonna part d'un vase italote montrant un jeune garçon aux prises avec un saurien pour étudier la valeur religieuse des sauriens androphages et pour mettre en évidence la relation que les croyances populaires ont établies entre le saurien et le batracien. Ces animaux auraient, à la fois,

une fonction infernale et un caractère céleste : « L'animal infernal et androphage est en même temps céleste, et ces deux notions sont unies dans les monuments antiques et chrétiens ». — M. F. Dürrbach donne la première édition complète de la *hiera syngraphè* de Délos, c'est-à-dire de la loi qui réglait le régime des fermages des domaines sacrés. — Un décret de la ville thessalienne de Gonnoi sert de point de départ à M. Paul Foucart pour définir les fonctions des theores. Mais l'intérêt du décret est surtout d'établir définitivement que les Eleusinia et les Mystères étaient deux fêtes distinctes et indépendantes l'une de l'autre, ce que M. Foucart avait soutenu dans les deux mémoires bien connus qu'il a consacrés aux mystères d'Eleusis. Suit un exposé très précis de la fête des Eleusinia d'une si grande importance pour Athènes. Enfin, M. Paul Foucart explique que les Eleusinia et les Mystères marquent deux périodes dans l'histoire de la religion de Déméter à Eleusis. La première fête, purement agraire, commémore le don de l'agriculture que Déméter fit aux populations de l'Attique ; il n'y a aucune invraisemblance à ce que cette fête remonte au règne des Cécropides, au temps où les Pharaons de la XVIII<sup>e</sup> dynastie faisaient sentir leur influence dans le bassin de la mer Égée. Le second bienfait de Déméter est l'initiation qui intervient « vers le VII<sup>e</sup> ou le VI<sup>e</sup> siècle à la suite d'un nouveau contact avec l'Égypte. Il consiste dans l'introduction de mystères, imités de ceux d'Isis » ; c'est-à-dire de croyances nouvelles sur la vie future. — En discutant le problème de la frise du Parthénon, M. Gustave Fougères a écrit un intéressant chapitre d'architecture religieuse. Phidias est avant tout un sculpteur : « La frise du Parthénon est la transposition en un motif grandiose de décoration architecturale d'un tableau de piété couramment exécuté dans les ateliers de praticiens, spécialistes de la petite imagerie religieuse à l'usage du public dévot ». — M. Bernard Haussoullier étudie, à la lumière des textes épigraphiques, le sacerdoce de Dionysos à Milet et notamment le rôle de la prêtresse de ce dieu en tant qu'elle conduisait à la montagne son thiasse de Bacchantes. — M. Léon Heuzey publie et traduit un jugement synodal en faveur du couvent de la Panaghia des Grandes-Portes qu'il eut l'occasion de copier en 1858, au cours d'une excursion en Thessalie. — M. Théophile Homolle soulève un curieux et grave problème d'iconographie religieuse en signalant la ressemblance de l'omphalos delphique avec quelques représentations égyptiennes. Après Eleusis, Delphes aurait-elle subi les influences égyptiennes au point d'emprunter à l'Égypte l'omphalos accosté des deux aigles et associé au serpent ? La difficulté résulte de ce qu'on ne paraît pas bien connaître ni à Delphes ni en Égypte la valeur des images à comparer. Quelle est la part d'interprétation personnelle dans les explications fournies par les égyptologues ? À examiner la fig. 2, il est surprenant qu'on puisse interpréter comme figurant le soleil un élément triangulaire couronné d'une tête de femme. Et sur quoi s'appuie l'explication, comme chambre voûtée, de



l'image analogue à l'omphalos accosté des deux oiseaux ? Il semble plutôt que l'objet en forme d'omphalos figuré dans le Livre de l'Hadès, dans les tombeaux ou sur des sarcophages « est la chasse funéraire et sacrée d'Osiris, dieu de la mort et de la résurrection ; ...il est placé sous la garde vigilante et tendre des oiseaux, sous celle aussi du serpent son compagnon, parmi les embûches des genies malfaisants et du serpent hostile. » Ces indications appellent l'attention sur les textes anciens qui regardent l'omphalos de Delphes comme la tombe de Dionysos et M. Homolle groupe des faits en nombre impressionnant pour conclure que Dionysos ayant précédé Apollon à Delphes, il est plausible d'admettre « que l'adyton était la chapelle de Dionysos, et l'omphalos sa chasse funéraire ». Or, Dionysos était couramment identifié à Osiris dès le temps d'Hérodote, mais probablement dès une époque beaucoup plus ancienne comme les mémoires de M. Paul Foucart sur les mystères d'Eleusis et le culte de Dionysos tendent à le démontrer. « Quelque valeur, ajoute M. Homolle, que l'on puisse ou doive accorder à cette démonstration générale, il convient de se tenir soigneusement en garde contre les duperies des ressemblances attribuables à l'universalité des faits du folklore, comme aussi contre les illusions possibles des témoignages les plus sincères de l'antiquité. » Toutefois, la question est posée et ne peut manquer d'amener à définir plus exactement les éléments en cause. — M. Paul Monceaux relève des exemples de dialogue socratique dans les controverses de saint Augustin. — M. E. Pottier décrit un beau lécythe à reliefs représentant les divinités d'Eleusis qu'il a fait entrer au Musée du Louvre. Il incline à reconnaître Apollon parmi les figures représentées, ce qui constitue une particularité remarquable. — M. A. Puech étudie les mythes dans la IX<sup>e</sup> Olympique de Pindare. — M. Salomon Reinach interprète un passage de Psellos comme nous conservant le résumé d'un mime byzantin qu'on pourrait intituler : Les mystères du paganisme dévoilés. — M. Léon Robin étudie la doctrine de la réminiscence. — M. Rostovtzeff expose des idées très neuves sur le culte de la Grande Déesse dans la Russie méridionale. Son interprétation des monuments découverts dans cette région est à retenir. La critique que fait le savant russe de la théorie exposée par Leonhard sur les Amazones est tout à fait convaincante : les explications rationalistes de Leonhard sont à écarter. Faut-il même comme le pense M. Rostovtzeff invoquer le culte de la Grande Déesse, les milliers d'hiérodoules des deux sexes qui vivaient autour de ses temples, remonter à un état social où la femme aurait joué un rôle prépondérant ? M. R. écarte justement le mot de matriarcat dont on a fait un usage abusif, car le matriarcat à la manière de Giraud-Teulon n'a jamais existé. C'est probable en ce qui concerne le culte, moins en ce qui concerne l'état social ; car il ne faut pas perdre de vue que le point de départ est tout à fait légendaire. Le premier noyau de légendes s'est développé en mythe en s'attachant à un centre cultuel. Mais la légende

et le mythe ont en commun la recherche de l'exceptionnel et le renversement des valeurs ; c'est pourquoi l'explication rationaliste leur convient si peu. Dira-t-on que le récit de Cronos avalant un caillou remonte à l'époque où les hommes avaient un estomac d'autruche ? Ne voit-on pas apparaître en plein moyen âge une légende arabe sur les Amazones franques : « Il y a parmi les Francs, assure un historien arabe des croisades, des *chevalières* qui portent la cuirasse et le casque ; sous ce vêtement, elles se jettent dans la mêlée et ces maîtresses du gynécée se comportent comme le sexe fort'. » Ce n'est qu'une légende qui n'a pas trouvé le terrain favorable pour se développer en mythe, mais elle doit nous rendre prudents en ce qui touche les interprétations historiques ou à base sociale des Amazones de l'antiquité. — A propos d'Astyanax, M. P. Roussel signale quelques caractéristiques des « dieux-enfants », notamment comme protecteurs de la cité.

— Sous le titre *Marsyas et les Phrygiens de Syrie*, M. S. Schiffer a publié (*Revue des Études Anciennes*, 1919, p. 237 et suiv.) une ingénieuse étude qui nous paraît bien aventurée dans ses conclusions. Le vocable sous lequel Damas est connu dans certains textes assyriens, Imerishu, est identifié à Marsyas dont le nom est appliqué à la vallée comprise entre le Liban et l'Anti-Liban. S'appuyant sur la démonstration de M. Salomon Reinach que Marsyas était primitivement un âne divin, on postule un culte de l'âne en Syrie.

— M. l'abbé J.-B. Chabot poursuit dans le *Journal asiatique*, avril-mai 1921, p. 177 et suiv., la publication de ses *Mélanges épigraphiques*. Il faut signaler un nouveau fragment de tarif des sacrifices provenant de Carthage et surtout, une dédicace au dieu Shadrappa, Satrapès, que M. Clermont-Ganneau a mis en pleine lumière dès 1877 par son mémoire intitulé : *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponèse* et dont il a retrouvé mention sur la grande stèle phénicienne de la collection de Clercq. M. l'abbé J.-B. Chabot groupe tous les monuments connus jusqu'ici mentionnant cette divinité qui reste assez énigmatique. Un bas-relief de Palmyre, aujourd'hui au British Museum paraît la rapprocher d'Esculape, dieu guerisseur, puisqu'il lui prête le bâton autour duquel s'enroule le serpent.

— M. Paul Monceaux (*Comptes-rendus Académie des Inscript.*, 1920, p. 290) fait connaître, d'après une inscription latine nouvellement découverte à Djemila (ancien Cuicul, en Algérie), les noms de plusieurs martyrs, martyrs locaux victimes des luttes religieuses d'Afrique. Les fouilles poursuivies, ces dernières années, à Djemila ont mis au jour un forum, un Capitole avec un autre forum,

1. *Histor. orient. des croisades*, IV, p. 434.



plusieurs autres temples, d'autres édifices dont un beau théâtre, de riches habitations à mosaïques et deux églises.

R. D.

— Le dernier numéro de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (juin 1921) renferme la fin de l'importante étude de M. P. Alfarc sur *Zoroastre avant l'Avesta*. En voici les conclusions :

« En somme, toutes les données que nous avons sur la vieille théologie de Zoroastre nous amènent à la considérer, en sa forme première, comme une œuvre essentiellement grecque, faite, en partie, avec des matériaux étrangers, à cette époque de large syncrétisme qui vit paraître les œuvres similaires d'Orphée, de Musée, de Linus, de Phérécyde, d'Épiménide et d'Empédocle.

« Elles nous permettent, du même coup, de comprendre assez bien son rôle historique. En effet, le système zervanite a influé sur les milieux helléniques bien plus que sur ceux de l'Iran. Il paraît avoir été complètement ignoré de la Babylonie et de la Perse durant l'époque achéménide. Il semble s'y être répandu peu à peu depuis la conquête d'Alexandre, qui assura le triomphe de l'hellénisme, jusqu'à la chute de la dynastie des Arsacides, qui fit toujours une si large part aux influences grecques. Enfin il y fut supplanté par la doctrine de l'*Avesta* et n'apparut plus que comme une hérésie importée du dehors après l'avènement des Sassanides dont la politique, foncièrement nationaliste, cherchait à éliminer tous les éléments étrangers. Mais son action se fait sentir à travers le recueil avestique, jusque dans les précautions qu'on prend pour le combattre. »

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 22 mars 1921.

La séance est ouverte à 4 heures 1/2, M. H. Cordier préside.

Présents : M<sup>me</sup> Maspero, M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Barrau-Dibigo, Danon, Dehérain, R. Dussaud, d'Eichthal, H. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Huet, Kindberg, Mayer Lambert, Lebègue, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Moret, Ort, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante à l'occasion du centenaire de la naissance de l'illustre égyptologue Mariette.

Il y a cent ans naissait à Boulogne-sur-Mer d'une modeste famille un homme qui, à travers mille difficultés, sans appui, sans fortune, mais doué d'une vive intelligence et d'une rare ténacité, sut, en suivant la tradition inaugurée par l'illustre Champollion le jeune,

atteindre au plus haut sommet de la science et jeter sur les études égyptologiques un éclat qui a rejailli sur la France, sa patrie. J'ai nommé François-Auguste Mariette, né le 11 février 1821, mort le 18 janvier 1881 au champ d'honneur de Boulaq, au milieu des trésors accumulés par lui, épuisé, moins par l'âge que par la douleur d'avoir perdu son fils aîné, par la fatigue et par la maladie. Je n'ai nullement le dessein de retracer la brillante carrière de Mariette Pacha — d'autres l'ont fait avec une compétence que je ne possède pas — mais je voudrais seulement rappeler s'il en était besoin, au centième anniversaire de sa naissance, le souvenir du grand savant dont l'action inlassable a eu pour théâtre, l'Égypte, ce pays qui se rattache d'une façon si intime aux régions qui font l'objet des recherches de la Société Ernest Renan.

On n'ignore pas qu'après des études au collège communal de sa ville natale, obligé de chercher à gagner sa vie comme dessinateur en Angleterre, il était revenu à Boulogne assez découragé. Les notes et les dessins de son parent Nestor L'hôte, dessinateur de la mission Champollion, mort en Égypte en 1842, envoyés à Boulogne furent remis pour les classer à Mariette. Ces documents lui marquèrent la voie que celui-ci devait suivre désormais avec une constance que n'arrêta aucun obstacle. Le résultat de ses premières études égyptologiques permit à Mariette de rédiger un *Catalogue analytique des objets composant la galerie égyptienne de Boulogne-sur-Mer*.

La recommandation de Charles Lenormant et de Longpérier fit trouver à Mariette au Louvre un petit emploi lui permettant de poursuivre ses études jusqu'au moment où il obtint de se rendre en Égypte ; il arriva à Alexandrie le 2 octobre 1850 et se mit à l'œuvre immédiatement. On se rappelle qu'au mois de novembre l'année suivante, Mariette déblayait le Sérapeum, mentionné par Strabon et mettait au jour 141 sphinx. Maspero a donné dans un volume de la *Bibliothèque Égyptologique* une notice très complète de la carrière de son prédécesseur à laquelle je vous demande la permission de vous renvoyer. Je ne saurais y ajouter rien de nouveau.

Au milieu de mille difficultés, Mariette poursuivit ses fouilles, et son zèle était récompensé le 1<sup>er</sup> juin 1857 par le vice-roi Saïd Pacha par le titre de « Directeur des Travaux d'Antiquités en Égypte ».

Lorsque Emmanuel de Rougé mourut en 1872, on offrit à



Mariette sa succession au Collège de France qu'il refusa, préférant son travail dans sa bien-aimée Égypte, mais il accepta la place de La Saussaye, à laquelle, à l'unanimité, il fut appelé à l'Institut le 10 mai 1878.

Les restes de Mariette ont été transférés aux portes du Musée nouveau le 8 mai 1882 dans un cercueil de granit placé sous la garde de quatre sphinx.

Mariette avait eu la bonne fortune de trouver dans son successeur un homme de cœur qui accepta avec son héritage de gloire l'entière responsabilité d'une lourde succession matérielle et scientifique.

Le Secrétaire général présente à la Société le premier numéro de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Parmi les fondateurs de ce nouveau périodique plusieurs appartiennent à la Société Ernest Renan.

M. HENRI CORDIER donne lecture de l'étude suivante sur les relations entre E. Renan et G. Maspero d'après leur correspondance entre 1878 et 1885.

Vers 1857-1858, lointain passé que j'évoque à regret, je suivais les cours de la pension Tuffier, 106, faubourg Saint-Honoré. On venait tous les matins à une heure trop matinale me chercher dans un omnibus place Vintimille, où demeuraient alors mes parents. J'avais comme compagnon de route un petit camarade que l'on cueillait 16, rue Chaptal : il se nommait Ary Scheffer, et était le propre neveu de Ary et Henri Scheffer, les peintres célèbres : ce dernier devait être le beau-père d'Ernest Renan dont la fille dévouée occupe encore le même hôtel.

Mes relations avec M. Renan commencèrent pendant mon séjour en Chine vers 1873-74. Il était alors bibliothécaire de la Société Asiatique et par l'intermédiaire du Consul général de France à Chang Haï, il demandait l'échange du *Journal Asiatique* avec les publications de la North China B. R. As. S. dont, par une circonstance heureuse, j'étais moi-même bibliothécaire honoraire ; ce qui me permit de donner pleine satisfaction aux desiderata de mon illustre collègue.

Aussi dès mon retour en France, le lundi 22 mai 1876, je rendais visite à Renan, domicilié alors, 29, rue Vaneau.

Il m'accueillit avec la plus grande bienveillance et quatre jours plus tard il me présenta à M. Tardieu, bibliothécaire de l'Institut, qui m'apprit que les collections confiées à ses soins renfermaient beaucoup d'ouvrages sur la Chine, que quelques-uns n'étaient pas

encore catalogués, et que peut-être je pourrais compléter le travail. Le 29 juin, M. Tardieu me communiqua le catalogue où je constatai qu'il y avait peu de chose relatif à la Chine; toutefois il y avait un certain nombre d'ouvrages chinois que Stanislas Julien n'avait jamais voulu décrire. Ces ouvrages me furent communiqués dans une nouvelle visite et je pus m'apercevoir que ces livres provenaient en majeure partie d'Edouard Biot et qu'ils renfermaient des fiches en donnant la description.

Depuis lors, j'ai souvent rencontré M. Renan qui voulut bien consacrer quelques lignes très bienveillantes à mes premiers travaux dans ses rapports annuels à la Société Asiatique, au Dîner Celtique et ailleurs; j'ai toujours trouvé chez lui la même bonté, non pas une bonté passive mais une bonté agissante, et en vous communiquant aujourd'hui, grâce à M<sup>me</sup> Maspero, quelques-unes des lettres écrites par lui à un savant qui lui fut cher et que j'ai eu l'honneur de compter comme ami pendant une quarantaine d'années, je ne fais qu'accomplir un devoir de reconnaissance.

Mais, j'ai déjà trop parlé de moi; il est temps que je m'occupe de Maspero. Je retrouve encore dans mes souvenirs une promenade de Maspero, Naville et moi, le dimanche 15 septembre 1878, à San Miniato, lors du Congrès international des Orientalistes qui se tenait à Florence; nous eûmes le plaisir d'y rencontrer Renan avec toute sa famille, attiré en Italie par l'amitié de Michele Amari, Président du Congrès. J'ignore si la seule survivante de cette réunion en a comme moi conservé la mémoire.

La première lettre que je rencontre de Renan à Maspero — d'autres lettres l'ont peut-être précédée, — est datée du 29 de la rue Vaneau le 13 avril 1874; Maspero était alors au Collège de France :

Cher Collègue,

Voulez-vous me permettre de vous soumettre un petit problème phénico-égyptologique.

Il existe au Musée de Madrid une statuette d'Harpocrate sur la base de laquelle on lit, etc.

La seconde lettre est de Paris, le 13 juillet 1874.

Le vendredi 7 octobre 1870, précisément sous la présidence d'Ernest Renan, Maspero faisait à l'Académie des Inscriptions et



Belles-Lettres, la lecture d'un *Mémoire sur la correspondance des anciens Égyptiens*, qu'il termina quinze jours plus tard<sup>1</sup>. Renan conserva le souvenir de cette lecture, car il adressait à Maspero la lettre suivante le 12 janvier 1879.

*Paris, 12 janvier 1879.*

Cher Collègue et ami,

Je trouve deux notes qui me renvoient à deux travaux de vous que je voudrais bien consulter :

1° Le 7 octobre 1870, vous avez lu à l'Académie des Inscriptions une note où se trouvaient quelques idées analogues à celles du Λόγος incarné de la philosophie johannique. Avez-vous publié cette note; et où l'avez-vous publiée?

2° Il me semble que vous aviez annoncé l'intention de publier un travail sur le papyrus gnostique de Leyde. Avez-vous donné suite à cette idée?

Croyez à ma bien vive amitié.

E. RENAN.

Trois jours plus tard, elle est suivie d'une nouvelle lettre :

*Paris, 15 janvier 1879.*

Cher Collègue et ami,

Vous me feriez grand plaisir en me résumant en quelques lignes avec renvoi aux sources, ce que les Égyptiens ont dit sur le sujet du Λόγος incarné. Merci de votre aimable proposition. Quant à la pierre dont vous m'avez envoyé l'empreinte, elle est sûrement persane de l'époque sassanide. Le caractère

1) *Comptes Rendus de l'Académie*, 1870, pp. 278 et 293. — Une analyse du *Mémoire* a été donnée, pp. 294-7.

Cf. Du genre épistolaire chez les Égyptiens de l'époque pharaonique. Paris, A. Franck, 1872, in-8, pp. X-114.

Paris, le 9 novembre 1870. — Préface de Paris, le 10 décembre 1871.

Forme le douzième fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*.

2) L. a. s.

3) L. a. s.

est le pehlvi. J'y suis incompetent. Vous pourriez vous adresser à Darmesteter, Bréal, Longpérier.

Votre très affectionné,

E. RENAN.

L'intimité entre les deux savants est devenue assez grande pour que Renan invite Maspero à dîner avec son grand ami Michele Amari de passage à Paris.

*Vendredi soir',*

Cher ami,

Aujourd'hui, à la séance, j'ai prié deux ou trois confrères de venir dîner chez moi, demain samedi, avec M. Amari, qui est en ce moment à Paris. Tâchez de venir aussi.

Votre très affectionné;

E. RENAN.

Nous dînons à 7 h. 1/2.

*Verso du 2<sup>e</sup> f.*

Monsieur,

Monsieur Maspero, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Germain, 42, près Saint-Nicolas du Chardonnet.

Paris.

A peine Maspero était-il arrivé au Caire pour prendre la direction de l'École d'archéologie orientale établie par le Gouvernement français que Mariette Pacha, chef du Service des Antiquités de l'Égypte, mourait au Caire le 19 janvier 1881; tout en conservant la direction de l'École d'archéologie, Maspero prenait sa succession le 8 février 1881, acceptant la double charge de cet écrasant fardeau.

Renan fut l'un des premiers à féliciter son ami.

Le 14 février 1881, rue de Tournon, 4, Renan, pris l'avant-veille de rhumatismes, emprunte la main de sa fille Noémi pour écrire :

1) L. a. s.



Mon cher ami,

Nous avons appris votre nomination à la succession de Mariette avec une bien vive joie. Si quelque chose pouvait nous consoler de la mort, hélas ! depuis longtemps prévue, de notre illustre ami, c'est de voir la continuation de son œuvre en de si bonnes mains. Ce que vous me dites de la situation de M<sup>lles</sup> Mariette m'a vivement ému ; j'en ai parlé tout de suite au ministère, mais déjà notre désir si légitime avait été en partie prévenu. On m'a dit qu'une somme de quelques milliers de francs, destinée à parer aux premiers besoins, avait été envoyée. J'ai ouvert la pensée d'une dotation ou pension nationale constituée par une loi, et votée par les Chambres. On m'a répondu que telle était en effet l'intention du ministre. Certes, si l'appui de l'Institut était utile à la réalisation de ce projet, il ne ferait point défaut. Je me suis mis à la disposition du ministre pour faire la proposition à l'Académie et pour l'appuyer dans les *Débats*. Je crois que cela se fera et se fera bientôt. Et quoi de plus juste ? Le dévouement scientifique de notre ami et les résultats auxquels son nom restera attaché seront pour la France un éternel honneur. Nous ne doutons pas qu'entre vos mains l'œuvre ne fructifie tout aussi glorieusement.

.....

Nous parlerons ailleurs du dévouement que témoigna Maspero à la famille peu heureuse que laissait le grand égyptologue.

Maspero allait bientôt par deux grandes découvertes marquer les débuts de sa direction : l'ouverture, de février à mai 1881, de trois de cinq des soi-disant pyramides de la nécropole royale de Memphis, Saqqarah, celles d'Ounas, de Teti et de Pepi II. Renan comprend l'importance de la nouvelle découverte et, toujours souffrant, dicte la lettre suivante à sa fille Noémi :

*Paris, 3 avril, 1881,  
4, rue de Tournon.*

Votre début a été un coup de maître, et la pyramide d'Ounas va sûrement compter désormais entre les monuments les plus

curieux de l'ancienne Égypte. Votre idée de pousser vers le Fayyoun me paraît excellente; il m'a toujours semblé que ce devait être là un des centres de la vieille Égypte.

Toujours retenu chez moi par ces douleurs rhumatismales au genou qui me reviennent à chaque printemps, je n'ai pu aller vendredi à l'Institut; j'ai prié M. Perrot de faire à l'Académie votre très intéressante communication; on en a très bien compris l'importance et tout le monde a salué votre début avec une vive sympathie. Le morceau paraîtra aux divers comptes-rendus, et, comme publicité plus durable, sera imprimé dans la *Revue archéologique*.

Notre ami Perrot a été conduit, dans la proposition qu'il vous a faite, par un sentiment que nous partageons tous; mais vos hésitations à suivre son avis venaient d'un sentiment très juste des choses académiques. Il faut maintenir le principe que, gardant votre chaire au Collège de France, vous êtes toujours éligible à une place de membre ordinaire. Le titre de correspondant servirait de prétexte pour éloigner votre élection et peut-être pour soutenir que l'Académie, ne pouvant compter de sitôt sur vous, elle devrait songer à quelque choix égyptologique qui lui permette d'attendre. Du train dont vous y allez, il sera facile de poser bientôt votre candidature d'une façon qui enlève les suffrages de l'Académie.

Mes jambes vont mieux, et j'espère demain aller reprendre mes cours.

L'autre découverte est celle de Deïr-el Bahari : on savait depuis plusieurs années que les Arabes de Gournah avaient désensablé une ou deux tombes royales dont ils refusaient d'indiquer l'emplacement; l'un des principaux objets du voyage qu'entreprit Maspero dans la Haute-Égypte aux mois de mars et d'avril 1881, était de rechercher l'emplacement de ces hypogées royaux; le secret révélé par un dénonciateur amena la découverte d'une vingtaine de



cercueils parmi lesquels ceux de Seti I<sup>er</sup>, père de Ramsès II et de Ramsès II lui-même, le grand Sésostris des Grecs.

Mais les troubles éclatent en Égypte, la situation des étrangers commence à devenir difficile.

*Paris, 17 mai 1882<sup>1</sup>.*

Cher Monsieur Maspero,

Votre lettre du 19 avril me confirme ce que je savais déjà de votre courage et des difficultés contre lesquelles vous avez à lutter. Ces difficultés ont dû redoubler encore pendant la crise que l'Égypte vient de traverser. Souvent j'ai pensé à vous et aux dangers que vous avez courus. Nous ne pouvons que vous supplier de garder encore quelque temps, dans l'intérêt de la science, une place que votre démission compromettrait si gravement. Je regrette que votre arrivée en France soit si fort retardée. J'aurais désiré causer le plus tôt possible avec vous d'un projet que je mûris pour l'automne prochain. Je voudrais voir encore une fois l'Orient, par plaisir personnel d'abord, puis en vue de mon *Histoire du Peuple d'Israël*, dont je compte désormais faire la tâche principale de ce qui peut me rester de vie. Au nombre des lieux que je voudrais voir est le Sinaï, qui a eu dans la légende et l'imagination mythologique des Juifs une si grande importance. Cette course m'amènerait naturellement en Égypte, et j'ai toujours voulu m'en entretenir avec vous. Assurément, ce qui serait l'idéal, c'est que vous eussiez pour vos travaux à faire le même voyage, qui a un si grand intérêt égyptologique. Faire le voyage ensemble serait mon rêve; mais je n'ose espérer que cela coïncide avec vos plans et vos devoirs. Ces Messieurs de l'isthme de Suez me disent ici que l'on me donnera de grandes facilités pour aller par mer de Suez à Tor ou à *Hammam Féraoum*. Dès à présent, pourriez-vous me donner quelques renseignements? Peut-on organiser une petite caravane d'ascension à Tor? Les courses doivent être fréquentes et un peu organisées. C'est moins au couvent qu'au Serbal, au Wadi Ferrau, au Wadi Mo Katteb que je vou-

1) L. a. s.

drais aller. Je voudrais savoir surtout ce qu'on dit de la meilleure saison pour faire ce voyage. Je songeais d'abord à le faire vers le 1<sup>er</sup> janvier. On me dit qu'en cette saison les pluies et les orages créent de grandes difficultés. Ce point étant celui sur lequel pivote tout mon voyage, je voudrais bien avoir votre avis à cet égard. Sur le reste, nous causerons. Je renonce, en effet, difficilement au plaisir de vous voir. A partir des premiers jours de juillet, nous serons en Savoie, sur le lac d'Annecy. Si vous vous arrêtez à Lyon, j'irais vous y voir. Ce qui serait mieux encore, ce serait de venir nous voir sur notre lac, où vous trouveriez une fraîcheur et une verdure dont vous devez avoir grand besoin. Nous trouverions toutes sortes de bons moyens de vous installer.

Je songe fréquemment à vous pour l'Institut, et la vacance qui s'est produite il y a quelques jours m'a fait me demander s'il n'était pas opportun que dès à présent vous vous présentiez. Je serais pour vous avant personne et tout autre engagement cessant. Paul Meyer et Senart ont une grande avance, et je crois que les deux prochaines places seront pour eux; mais je voudrais que la troisième place fût pour vous; or, je crains de voir des candidats beaucoup moins justifiés venir prendre rang dans la file. Réfléchissez et prenez conseil de quelques-uns de vos amis.

Je regrette que vous n'ayez pas pu nous servir pour Abydos. Sayce nous envoie un dessin d'un *graffito* trouvé à Tell-el-Amarna. Avez-vous quelque donnée à cet égard, et voyez-vous quelque motif qui aurait pu attirer là des pèlerins ou voyageurs phéniciens? N'auriez-vous pas quelque photographie des jambes du second colosse d'Ipsamboul à nous envoyer? Notre seconde livraison avance; elle sera finie avant mon départ pour l'Orient.

Soignez-vous, ménagez-vous, et croyez à mes sentiments les plus affectueux et les plus dévoués.

E. RENAN.  
rue de Tournon, 4.



*Paris, 17 juin 1882<sup>1</sup>.*

Monsieur et ami,

Croyez bien que vos amis vous suivent par la pensée dans la situation si difficile, si dangereuse même, où votre dévouement vous a placé. Nous savons votre fermeté d'âme; ce que nous vous demandons, c'est, une fois votre devoir accompli, de ne pas oublier non plus ce que vous devez à votre situation parmi nous. En vous exposant inutilement, vous manqueriez aux obligations que vous avez envers ceux qui ont besoin de vous et comptent sur vous.

Voici ce qui s'est passé à l'Académie en ce qui vous concerne. Revillout s'est présenté; cinq ou six personnes sont pour lui; ses titres ont été exposés hier par M. Oppert. Dès que j'ai reçu votre lettre, j'ai tenu conseil avec ceux de nos confrères qui vous sont le plus dévoués. Tous, étant fort engagés pour Senart et pour Paul Meyer, ont pensé qu'il n'y avait pas lieu de poser votre candidature cette fois. La candidature de M. Revillout ne leur a point paru dangereuse pour vous; d'ailleurs M. Adolphe Regnier nous a dit qu'une fois Senart passé, il était à vous, et il nous a promis aussi la voix de Senart. En un mot, une sorte de pacte a été conclu pour faire passer aux trois élections prochaines, dans l'ordre suivant; *Senart, Paul Meyer et vous*. Seulement, la prochaine fois, il y aura peut-être opportunité que vous vous présentiez, non pour faire échec à Paul Meyer, mais pour empêcher les voix opposées à Paul Meyer d'aller à Revillout. Ce sera à voir.

Hier, à la discussion des titres, j'ai pris la parole après Oppert, pour rappeler que nous n'étions pas moins soucieux que lui de l'intérêt de l'égyptologie. J'ai dit que nous avions reçu de vous une lettre de candidature éventuelle; j'ai dit aussi les motifs pour lesquels nous ne l'avions pas déposée sur le bureau. Mais j'ai formellement réservé vos droits, et j'ai pu voir, aux signes d'approbation qui se sont produits, combien

1) L. a. s.

ce que j'ai dit répondait aux sentiments de la majorité de l'Académie. Oppert s'est empressé de dire qu'il n'avait point entendu parler contre vous. Puis il m'a répété en particulier la même chose.

L'affaire est donc en bonne voie. Je suis assuré que la 3<sup>e</sup> place, peut-être la seconde, sera pour vous, je veux dire que l'ordre que je vous disais tout à l'heure sera observé. Il ne serait même pas impossible, si les nombreuses antipathies que suscite la candidature de Meyer arrivent à l'empêcher de passer, que la seconde place, je veux dire la place après Senart, soit pour vous.

Je partirai le 5 juillet pour Menthon Saint-Bernard par Annecy, Haute-Savoie. Tâchez de nous revenir le plus tôt possible. Que vous devez avoir besoin de repos ! Venez, si vous pouvez, nous voir sur notre lac. Nous trouverions moyen de vous installer. Croyez à ma vive amitié.

E. RENAN.

Dans cette même lettre, Renan faisant allusion à la mort récente de Guessard (7 mai) parle à Maspero d'une prochaine candidature à l'Institut, tout en constatant que Paul Meyer et Senart ont une grande avance ; en effet Senart fut élu le 23 juin 1882 à la place de Guessard et Paul Meyer remplaça le 30 novembre 1883, Laboulaye, mort le 25 mai précédent.

Dans une autre lettre du 17 juin 1882 Renan revient sur une candidature à l'Institut, mais trouve le moment inopportun. Révillout patronné par Oppert qui se présentait contre Senart, n'obtint que 8 voix.

Puis survient la révolte d'Arabi Pacha ; Alexandrie est bombardée le 18 juillet 1882 par la flotte de Sir Beauchamp Seymour. Nous savons comment au prix de mille dangers, Maspero assura contre les attaques la sécurité de son personnel et des collections confiées à ses soins. Renan le félicite et en même temps il lui fait part de son désir de visiter l'année suivante la presque île du Sinaï. Renan en villégiature à Menthon Saint-Bernard, sur les bords du lac d'Annecy, avec sa famille, a éprouvé les plus vives anxiétés pour le sort de son



ami enfin rentré en France. Il l'engage à venir prendre quelque repos près de lui à Talloires.

*Menthon Saint-Bernard*  
*par Annecy, (Haute-Savoie)*  
*8 août 1882<sup>1</sup>.*

Cher ami,

Je reçois votre bonne lettre de Bari. Les journaux m'avaient, du reste, déjà rassuré sur votre sort. Notre angoisse a été extrême, Monsieur et ami, tandis que nous vous avons su au milieu de cet effroyable débordement de barbarie. Nous sommes extrêmement heureux que votre premier repos en terre verte et fraîche soit près de nous. Les installations ici sont rustiques ; mais le pays est reposant au plus haut degré, et vous trouverez ici des amis qui savent apprécier votre courage et votre œuvre. Si Madame Maspero vous accompagne, nous vous installerions à l'ancienne abbaye de Talloires, devenue un hôtel à 3/4 de lieue d'ici. Cette distance ne serait pas une difficulté ; un petit bateau à vapeur fait trois fois par jour le tour du lac, et met tous les villages en relation les uns avec les autres. Les voitures abondent d'ailleurs. Votre séjour à Talloires ne nous empêcherait donc pas de passer la journée et la soirée ensemble. Si vous étiez seul, vous pourriez choisir entre Talloires et l'auberge, simple mais très propre, de Menthon. M. Taine est installé ici. M. Berthelot arrivera dans quelques jours, si, comme tout porte à le croire, il ne fait pas partie du prochain cabinet. Venez donc, cher Monsieur et ami ; c'est toute une colonie d'amis qui sera heureuse de vous entendre et de vous serrer la main.

De Turin, arrêtez votre place pour Aix-les-Bains, ou, si vous le préférez, pour Annecy. Informez-nous de l'heure de votre arrivée à Annecy. Vous trouverez à la gare, soit moi, soit Ary, et nous vous amènerons, soit par le bateau, soit en voiture, à nos villages pleins d'ombre et de repos.

1) L. a. s.

Comptez-nous, cher ami, entre les personnes qui vous sont attachées par le sentiment le plus vif et le plus élevé.

Maspero s'est décidé à se rendre à Talloires. Joie de Renan et de ses voisins de villégiature, Taine et Berthelot. Maspero passe une huitaine de jours sur les bords du lac d'Annecy mais M<sup>me</sup> Maspero revient de ce voyage avec la fièvre typhoïde.

*Menthon Saint-Bernard,  
par Annecy, Haute-Savoie  
20 août 1882<sup>1</sup>.*

Cher ami,

Que nous sommes heureux d'apprendre votre prochaine arrivée ! Taine et Berthelot vous appellent de tous leurs vœux. Je pense que l'heure des trains vous amènera à passer la nuit à Annecy. Nous vous recommandons l'hôtel Verdun ; dites que vous y venez de la part de M. Taine. On y est très bien. Là nous irons vous voir, et vous mènerons voir nos rustiques installations du lac ; vous choisirez. Si, contrairement à ce que nous supposons, vous arriviez à Annecy à une heure de jour, vous nous trouveriez à la gare. Quant à passer la nuit, nous croyons que vous serez bien mieux à Annecy qu'à Aix, où tout est encombré de baigneurs.

Nous faisons tous nos vœux pour l'amélioration de la santé de Madame Maspero. Croyez à notre bien vive amitié.

E. RENAN.

Maspero propose à Renan de venir en Égypte, mais M<sup>lle</sup> Renan vient de se marier le 19 novembre, et malgré son désir, l'historien d'Israël ne veut pas quitter son enfant.

*Paris, 22 novembre 1882.*

. . . . .

Ai-je besoin de vous dire que ce que vous me dites du voyage nous tente au plus haut degré ? Cependant nous n'y

1) L. a. s.



pouvons guère songer pour cette année. Le mariage tout récent de Noémi ne nous permet guère de songer à un départ très prochain. Et puis je crois que les appréhensions des entrepreneurs de voyages sinaïtiques sont un peu fondées. La sécurité se rétablira d'autant plus lentement dans ces parages que l'Angleterre ne fait rien que l'Oriental puisse comprendre et que d'ailleurs elle ne paraît pas tenir beaucoup à ce qui n'est pas son intérêt immédiat. Certes, il me serait précieux de faire avec vous cet admirable voyage du Nil dont vous me tracez le plan si plein d'attractions. Un tel itinéraire, avec de tels compagnons, me paraîtrait la récompense et comme le bouquet de ma vie. Mais cette année, c'est bien difficile. Le plan que je caresse est celui-ci : aller voir le Sinaï et la Syrie en l'automne de 1883, et certes, si en décembre 1883 ou en janvier 1884, votre bateau devait démarrer du quai de Boulaq, je serais bien heureux que vous me permissiez d'y prendre passage, Mesraïm me paraît de plus en plus tenir une place capitale dans l'histoire d'Israël.....

Quant à moi, je suis fort pris en ce moment de rhumatismes, de sciatiques, etc. Ah ! si j'étais sous votre généreux soleil. Je tiens beaucoup à m'y chauffer encore une fois...

E. RENAN.

Toujours attentif à ce qui peut être utile à son ami, l'année suivante, Renan lui donne à choisir entre le prix décennal et une candidature éventuelle à l'Académie.

*Paris, 8 février 1883<sup>1</sup>.*

. . . . .  
 Vous savez que l'Académie des Inscriptions décerne cette année le prix décennal. J'ai tout d'abord pensé à vous, et d'autres sûrement ont eu la même idée. Mais il faut voir tous les côtés de la question. Et d'abord, s'il se présentait une vacance avant que le prix ne soit décerné, préféreriez-vous courir les chances du prix aux chances d'une candidature ?

1) L. a. s.

Dans le cas où il n'y aurait pas de vacances avant quelques mois, il y aurait encore à considérer ceci. Les académies ne se comportent pas toujours par une logique bien rigoureuse. Supposons que le prix vous fût décerné, ce devrait être une raison pour assurer votre entrée très prochaine à l'Académie. Il n'en serait pas ainsi. Ce prix serait, aux yeux de plusieurs personnes, un motif pour ajourner votre élection et la retarder de plusieurs tours. Réfléchissez à cela ; dites-moi votre avis ; car la question peut se poser inopinément d'un jour à l'autre.....

Nous passerons probablement l'été cette année dans les environs de Paris ; là nous nous verrons, et nous causerons de nos projets de voyage, auxquels nous ne renonçons nullement.

. . . . .

E. RENAN.

L'éventualité se produisit en effet : Laboulaye mourut le 25 mai 1883 et il fut remplacé comme nous l'avons vu par Paul Meyer, mais malgré le conseil de Renan, Maspero ne s'était présenté que pour la forme.

*Paris, le 24 mai 1883<sup>1</sup>.*

. . . . .

Notre cher et savant confrère M. Laboulaye est dans un état désespéré. Une vacance aura lieu dans quelques jours, peut-être, hélas ! dans quelques heures. Je vous ai dit déjà mon sentiment. Vous êtes avec Paul Meyer le candidat indiqué. L'élection n'aura lieu sans doute que l'hiver prochain. S'il y avait deux places, vos deux candidatures devraient se produire de conserve. S'il n'y a qu'une place, je vous ai dit les raisons pour lesquelles je crois que vous devriez passer le premier. N'hésitez donc pas à poser votre candidature, dès que la vacance sera dénoncée. Quand viendrez-vous à Paris ? Nous ne quitterons pas cette année les environs de Paris. Nous avons loué une petite maison à Marnes...

E. RENAN.

1) L. a. s.



Les deux lettres suivantes encouragent encore le candidat.

*Marnes, près Ville d'Avray*

*(Seine-et-Oise)*

*13 juin 1883<sup>1</sup>.*

**Cher ami,**

Qui, présentez-vous à la place devenue vacante par la mort de M. Laboulaye. Écrivez-en à quelques personnes. Quand un mois sera écoulé depuis la mort de M. Laboulaye, écrivez à l'Académie ou faites-lui communiquer la lettre que vous avez remise à M. Delaunay. Il est plus que probable que l'élection sera remise au mois d'octobre. Vous aurez donc le temps de faire votre candidature à Paris, pendant l'été.

La seule difficulté est la candidature parallèle de M. Paul Meyer qui est soutenue par des personnes qui seraient favorables à votre candidature, de même que beaucoup de personnes qui vous soutiennent (moi tout le premier) sont aussi très favorables à Paul Meyer. Mais il est fort possible qu'il se produise avant l'élection, quelque nouvelle vacance. De la sorte, votre candidature et celle de Paul Meyer pourraient se donner la main. En toute hypothèse, je crois qu'il faudrait maintenir la vôtre. Sans cela, il serait à craindre de voir une troisième candidature prendre des proportions qui pourraient ensuite être dangereuses. L'objection tirée de votre absence ne tiendra pas, j'espère, contre les excellentes raisons que vous saurez faire valoir ici mieux que personne.

. . . . .

E. RENAN.

*Marnes, près Ville d'Avray*

*(Seine-et-Oise)*

*23 juillet 1883<sup>1</sup>.*

**Cher ami,**

Que de fois nous avons pensé à vous et à Madame Maspero en ce temps de cruelles épreuves! Enfin, vous êtes au Lazaret;

1) L. a. s.

2) L. a. s.

c'est pour nous une demi-consolation de le savoir ; car on en sort, et vos amis se demandaient avec anxiété si vous pourriez quitter cette année encore cette Égypte, qui éprouve si cruellement ceux qui se vouent à elle. Venez prendre quelque fraîcheur et quelque repos. Que vous devez en avoir besoin. Nous sommes ici à la porte de Paris, et nous y resterons tout l'été. Avertissez-moi dès que vous serez arrivé.

Je vous conterai au long ce qui s'est passé pour le prix décennal. Les moyen-agistes ayant porté Paul Meyer, nous avons dû vous porter. Vous avez vu sans doute le résultat par les journaux. Vous avez eu onze voix contre treize. C'est un très bon résultat en vue de l'élection. Votre élection et celle de Paul Meyer sont certaines. S'il y a deux places vacantes en novembre vous les aurez à vous deux. Quand vous serez ici, nous causerons de la procédure à suivre.

. . . . .

E. RENAN

Maspero est rentré en France : Renan passe l'été à Marnes ; il presse son ami de venir le voir et lui donne de minutieux détails pour trouver sa maison.

*Marnes, près Ville d'Avray*

*(Seine-et-Oise)*

*6 août 1883<sup>1</sup>*

Cher ami,

Nous sommes bien heureux de vous savoir à Paris, vous et Madame Maspero. Venez nous voir le plus tôt que vous pourrez. Demain je préside la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand. Mercredi et jeudi, nous ne bougerons pas de Marnes. Vendredi, nous irons à Paris ; j'irai à l'Académie, où j'espère vous voir. A partir de samedi, nous serons à Marnes, presque indéfiniment.

Voici le procédé pour atteindre sans fatigue notre petite maison. Prendre les billets à la gare Saint-Lazare pour Ville-

1) L. a. s.



d'Avray. A Ville-d'Avray, traverser la voie par le pont, prendre l'omnibus de Marnes. Rester dans l'omnibus jusqu'à son arrêt complet, devant l'entrée du parc. Descendre et prendre la rue montante à gauche qui s'appelle rue de Versailles. Nous sommes au n° 12 qui s'appelle pompeusement Villa Rosa.

Venez déjeuner ou dîner à votre choix. Déjeuner vaut peut-être mieux ; car le soir on est un peu pressé par le dernier départ de l'omnibus.

Nous vous proposons jeudi. Vous pourriez prendre le train de 10 heures et demie, à la gare Saint-Lazare.

. . . . .

E. RENAN

Un nouveau deuil à l'Académie permettra à Maspero de s'asseoir sous la Coupole en même temps que son ami Paul Meyer,

Les pronostics de Renan se réalisaient ; après Senart et Paul Meyer, Maspero fut élu le même jour (30 nov. 1883) que ce dernier à la place de Defrémery mort le 18 août. On se rappelle cette élection où Maspero avait pour unique concurrent son ami Schlumberger qui comme lui obtint 17 voix au premier tour ; il est vrai qu'au second tour, Maspero obtint 31 voix sur 34 votants.

Une dernière lettre datée de Bellevue le 30 juillet 1884 annonce à Maspero un prochain voyage en Bretagne.

*Bellevue, rue des Potagers, n° 15*

*30 juillet 1884<sup>1</sup>*

Mon cher ami,

Votre carte m'avertit de votre arrivée, dont Dieu<sup>1</sup> soit loué. Demain soir, je pars pour un petit voyage de Bretagne, dont je serai sûrement de retour mercredi ou jeudi de la semaine prochaine.

. . . . .

E. RENAN.

1) L. a. s.

Une pièce sur laquelle Maspero a marqué au crayon la date de 1885, nous prouve que Renan a repris son projet de voyage au Sinaï. Cette pièce non signée est écrite de la main de Renan : le rêve de Renan ne se réalisa pas ; l'historien d'Israël ne vit jamais le Sinaï.

*Projet de voyage au Sinaï.*

Départ de Suez du 1 au 10 Mars.

3 personnes : M. Renan, M<sup>me</sup> Renan, Ary Renan, leur fils.

Itinéraire. Par mer jusqu'à Hammam-Feraoun. De Hammam-Feraoun à Wadi Feiran, en passant par Wadi Mokatteb. De Wadi Feirân, au couvent de Sainte-Catherine. Du couvent à Tor.

Tout cela, à petites journées et avec les arrêts nécessaires à Wadi Feirân et au couvent.

De Tor à Suez par mer.

C'est la dernière note adressée par Renan à Maspero ; quoique le grand philosophe ait vécu encore sept années — on se rappelle qu'il expira le 2 octobre 1892 — il ne paraît pas avoir eu l'occasion d'écrire à son savant confrère avec lequel il traitait sans doute de vive voix des questions qui les intéressaient. Comme on le voit cette correspondance a un caractère plus intime que scientifique, mais elle marque de singulière manière le caractère affectueux de Renan. Nous ne doutons pas que ces quelques pages qui témoignent de l'intimité des deux savants n'offrent un véritable intérêt aux membres de la Société qui a choisi Renan pour son parrain ; ils voudront bien se joindre à moi pour remercier Madame Maspero d'avoir bien voulu me permettre de vous donner la primeur de ces lettres.

M. Danon signale les *Lettres d'Italie*, d'E. Renan parues dans la *Revue de Paris* du 15 mars.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

*Séance du 26 avril 1921.*

La séance est ouverte à 4 h. 1/2. M. H. Cordier préside.

Présents : M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Cordier, Pottier, Alba, Alphandéry, Boyer, Contenau, Danon, R. Dussaud, G. Ferrand, H. Girard, Goguel, Guignebert,



Huet, Kindberg, Michaut, Moncel, Ort, Pommier, de Pulligny, Sidersky, Vignon.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président annonce la mort de M. Joseph Reinach, membre de la Société, et adresse à ses frères, MM. Salomon et Théodore Reinach, également nos collègues, l'expression des vives condoléances de la Société Ernest Renan.

Il signale la nomination de MM. Bémont et A. Thomas, membres de la Société, au grade d'officiers de la Légion d'honneur et leur exprime les félicitations de l'assemblée.

M. Sidersky fait hommage à la Société d'une brochure contenant la conférence d'Ernest Renan sur *L'Islamisme*. Le Président le remercie.

La parole est donnée à M. G. Huet pour une communication sur *les vues d'un philosophe-sociologue allemand sur l'histoire religieuse du peuple d'Israël, rapprochées de celles d'E. Renan*.

L'écrivain allemand sur lequel je voudrais appeler votre attention, en rapprochant ses idées de celles d'Ernest Renan, est le professeur Ludwig Stein. Il est bien connu par ses travaux sur l'histoire de la philosophie et surtout comme sociologue : avant la guerre il est venu à Paris prendre part à des congrès de sociologie ; un de ses livres a été traduit en français. Il doit être moins connu parmi ceux qui s'intéressent à l'histoire des religions, n'ayant pas publié de travaux spéciaux sur ce sujet. Je ne crois pas qu'en France on ait remarqué la courte étude que j'ai en vue.

Cette étude parut en l'an 1899 dans un recueil d'articles et d'essais sur des sujets divers, mais que relie cependant une pensée commune ; ce recueil est intitulé *A la fin du siècle (An der Ende des Jahrhunderts)*. Un de ces essais a pour sujet *l'Optimisme religieux* ; c'est celui dont je voudrais citer quelques passages.

L'auteur y expose que la lutte entre l'optimisme et le pessimisme domine l'histoire universelle : il y a des philosophies et des religions pessimistes, comme il y a des philosophies et des religions optimistes ; les premières sont, à ses yeux, malfaisantes, les secondes, bienfaisantes. Parmi les religions pessimistes. M. Stein range le Bouddhisme, ainsi que les systèmes de Confucius et de Lao-tse ; il dit beaucoup de mal de ces religions et les déclare responsables de l'arrêt et de la décadence des grandes civilisations asiatiques, l'Inde et la Chine. Peut-être les spécialistes trouveraient-ils à redire aux vues de l'auteur sur ce sujet ; mais ce ne sont pas ces idées qui nous

intéressent pour le moment ; ce qui nous importe, c'est ce qu'il dit des religions optimistes.

Parmi les religions optimistes, l'auteur classe le Judaïsme, ou, comme il s'exprime, le Mosaïsme, et les deux religions qui en sont sorties, le Christianisme et l'Islam. Le Judaïsme spécialement est une religion essentiellement optimiste ; c'est ce qu'avait constaté déjà le pessimiste Schopenhauer ; pour celui-ci cette constatation était un blâme ; pour M. Stein, qui est lui-même d'origine juive et qui ne s'en cache pas, c'est un éloge. M. Stein cite une autre critique, adressée au Judaïsme par Lessing, dans son *Éducation de la race humaine* ; Lessing n'avait vu dans le Judaïsme qu'une religion préparatoire, non une religion définitive, parce que le Judaïsme s'adresse surtout à la vie présente et s'occupe fort peu de l'au-delà. M. Stein accorde que le Judaïsme ne s'intéresse guère à l'au-delà *localisé* dans un Paradis et dans un Enfer ; il s'intéresse d'autant plus à l'au-delà *dans le temps* ; c'est à-dire à l'évolution, au perfectionnement de la race humaine, idée qui s'exprime dans la religion juive par le Messianisme. D'après Stein, ce qui est au fond de l'idée messianique, c'est la conception (qui se présente ici pour la première fois dans l'histoire) d'un perfectionnement de l'humanité, d'un développement ascendant, d'une montée vers un idéal humain supérieur, bref, d'un au-delà *dans le temps*.

Tous ceux qui ont lu l'*Histoire du peuple d'Israël* de Renan seront, je crois, frappés de l'analogie que présente l'idée fondamentale du livre avec l'aperçu de M. Stein. C'est, en effet, l'originalité du livre de Renan de mettre au premier plan la genèse, non de l'idée monothéiste, ainsi que le font d'ordinaire les historiens de la religion israélite, mais de celle du Royaume de Dieu *sur la terre*, c'est-à-dire justement ce que M. Stein appelle « le messianisme ».

Mais l'analogie va plus loin que l'idée générale, on la constate également dans les détails de l'exposé. Je continue à citer ce que dit M. Stein : « Jean Paul dit quelque part que l'instinct est le sentiment de l'avenir. Le Mosaïsme est en réalité la personnification des instincts fondamentaux de l'optimisme, le sentiment incarné de l'avenir. Toutes les autres civilisations antiques en effet, ont projeté « l'Âge d'Or », qui se retrouve à peu près dans toutes les mythologies, en arrière, l'ont placé dans une antiquité lointaine ; le Mosaïsme, le premier, l'a projeté en avant, l'a placé dans l'avenir de l'humain ».



nié. Tandis que les autres civilisations soutiennent « l'Age d'Or fut jadis », le système du Mosaïsme dit « l'Age d'Or sera ». — Et M. Stein oppose Ovide, qui dépeint l'Age d'Or avec des couleurs éclatantes, mais en le déclarant irrémédiablement disparu, à Isaïe, qui nous dit dans un langage inspiré comment tout sera magnifique un jour, dans l'avenir. — De même Renan, dans le premier chapitre de la *Vie de Jésus* qui peut être considéré comme un résumé anticipé de l'*Histoire du peuple d'Israël*, dit du peuple juif, au moment où les piétistes, les exaltés prennent décidément le dessus : « Une immense attente remplit les âmes. Toute l'antiquité indo-européenne avait placé le paradis à l'origine ; tous ses poètes avaient pleuré un âge d'or évanoui. Israël mettait l'âge d'or dans l'avenir ». (*Vie de Jésus*, 1<sup>re</sup> édition, Paris, 1863, p. 11. — Même ouvrage, p. 8, sur l'Eden placé par les prophètes dans l'avenir ; Renan, comme M. Stein, cite Isaïe).

Les deux écrivains sont d'accord sur la valeur durable, permanente de cette idée fondamentale du judaïsme. Pour M. Stein, le pessimisme est la religion des instincts dégénérés, de la lamentation sénile sur un bonheur évanoui ; « l'optimisme religieux se manifeste comme la religion de la confiance juvénile, des instincts régénérés, qui ne localisent pas le paradis dans l'espace, mais le placent dans l'avenir d'une humanité, s'élevant, dans une évolution infinie, vers des formes d'existence de plus en plus perfectionnées. Des mouvements d'idées basées sur la confiance dans l'avenir, tels que les manifestations du millénarisme chrétien dans l'ordre religieux, ou que le socialisme actuel dans l'ordre politique, sont saturés de l'esprit messianique, de même que le mouvement spécialement juif du Sionisme. Est messianiste tout homme qui a des instincts optimistes, qui place le paradis non en arrière, mais en avant, qui *croit* à la perfectibilité de l'espèce humaine. Ce n'est donc pas étonnant si les fondateurs du parti socialiste en Allemagne, Lassalle et Marx, sont sortis du mosaïsme. Le socialisme n'est autre chose qu'un messianisme politique ; la vérité du socialisme est aussi peu susceptible de démonstration mathématique que celle de l'optimisme lui-même. Celui qui — comme c'est le cas des sectateurs de la religion mosaïque — a été formé depuis trois mille ans par des instincts optimistes, par des espérances messianiques, sera porté d'avance à acclamer tout ce qui est favorable au progrès, tout ce qui contribue à l'élévation intellec-

tuelle et morale de l'homme, tout ce qui est *gros de l'avenir* » (paroles de Leibniz, que l'auteur cite en français).

C'est ici surtout que la concordance des vues des deux écrivains est frappante. Dans la préface du tome I<sup>er</sup> de l'*Histoire du peuple d'Israël*, Renan explique que, si le libéralisme est un legs de l'esprit grec, le socialisme, cet autre grand facteur dans le mouvement d'idées actuel, est d'origine juive; les socialistes sont « élèves sans le savoir des prophètes ». Quelques années auparavant, en 1882, Renan, dans son étude sur l'*Ecclésiaste* (un des morceaux où il a mis le plus d'idées), constate l'action que le judaïsme exerce de nos jours encore dans les idées sociales. « Le saint-simonisme et le mysticisme industriel et financier de nos jours sont sortis pour une moitié du judaïsme. Dans les mouvements révolutionnaires français, l'élément juif a un rôle capital. C'est ici-bas qu'il faut réaliser le plus de justice possible. La *tikva* juive, « la confiance », cette assurance que la destinée de l'homme ne saurait être frivole et qu'un brillant avenir de lumière attend l'humanité, n'est pas l'espérance ascétique d'un paradis contraire à la nature de l'homme; c'est l'optimisme philosophique, fondé sur un acte de foi invincible dans la réalité du bien » (*L'Ecclésiaste*, Paris, 1882, p. 38-39). — On sait que Renan développe cette idée de l'importance sociale du Judaïsme, à travers toute son *Histoire d'Israël* et termine son dernier chapitre par quelques mots sur la possibilité d'un état futur de l'humanité, sous un régime social tel que l'ancien rêve d'Israël serait réalisé et que « sans ciel compensateur » un état de justice existerait sur la terre.

L'analogie entre les idées de M. Stein et celles de Renan une fois constatée, il s'agit de l'expliquer. L'antériorité de Renan étant hors de doute, on serait tenté d'appliquer le *post hoc ergo propter hoc*, ce qui, dans le cas présent, équivaldrait à une accusation de plagiat. Mais Stein, dans d'autres livres et dans le volume même où se trouve l'étude sur l'optimisme religieux, se montre un esprit original et indépendant; en outre, il me semble qu'en dehors de sa spécialité, la sociologie, il ne connaît pas bien la littérature française moderne. M. Stein a lu des ouvrages de Renan (il les cite), mais seulement, semble-t-il, des ouvrages philosophiques. A mon avis, il a été conduit à ses vues par des réflexions personnelles et sans connaître les travaux d'histoire religieuse de Renan. Il a découvert l'Amérique après Christophe Colomb.



L'accord entre ses vues et celles de l'auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* n'en est pas moins intéressant. En géographie, découvrir l'Amérique après Colomb ne servirait pas à grand chose : c'est que le Nouveau-Monde est un objet directement visible et tangible. Il en est autrement de l'histoire, science de reconstruction, de reconstitution, et surtout de l'histoire des idées, matière particulièrement délicate et difficile. Il nous semble intéressant de constater que, sur les points que nous avons indiqués, deux esprits sont arrivés, chacun de son côté, à des résultats identiques, d'autant plus que les deux savants dont il s'agit sont de formation intellectuelle très diverse : Stein est philosophe et sociologue ; Renan, bien qu'il se soit occupé dans sa jeunesse d'études philosophiques et qu'il ait toujours gardé un certain goût pour la philosophie, était essentiellement historien, linguiste, épigraphiste. — La question des origines premières du socialisme est, certes, un problème vaste et complexe ; il nous semble cependant que l'opinion de Renan, ainsi confirmée par des recherches complètement indépendantes des siennes, mérite plus d'attention qu'on ne lui en a accordé jusqu'ici. On l'a considérée surtout, semble-t-il, comme une sorte de paradoxe amusant ; je crois même qu'il y aurait des gens capables de dire que, si Renan a parlé du socialisme dans son *Histoire d'Israël*, c'était pour s'assurer des lecteurs, le socialisme étant devenu un parti politique, objet de la préoccupation générale, au moment où il publiait les premiers volumes de son livre. Nous avons observé, il est vrai, que les vues essentielles de ce livre se trouvent déjà esquissées dans la *Vie de Jésus*, bien antérieure à l'*Histoire* ; c'est ainsi que l'idée développée dans l'*Histoire du peuple d'Israël*, d'après laquelle ce qu'on appelle « la législation mosaïque » serait en partie une utopie sociale, est déjà brièvement indiquée dans la *Vie de Jésus*, 1<sup>re</sup> édition, p. 10 : « des utopies, des rêves de société parfaite prennent place dans le code. » Or, la *Vie de Jésus* a paru en 1863, à une époque où fort peu de gens prenaient le socialisme au sérieux, où on le considérait généralement comme une folie passagère de 1848. L'opinion d'après laquelle les idées de Renan n'auraient été qu'un paradoxe, conçu sous l'impression du mouvement socialiste, à partir de 1880 environ, serait insoutenable : ces idées existaient dans l'esprit de l'historien, bien antérieurement à cette date. Il n'en est pas moins intéressant de les retrouver chez un auteur

étranger, postérieur à Renan, et qui, de son côté, ainsi que nous croyons l'avoir montré, n'a pas connu les ouvrages de celui-ci, traitant de l'histoire religieuse.

Un autre écrivain étranger chez lequel on trouve des vues qui rappellent celles de Renan est le socialiste hollandais Domela-Nieuwenhuis, qui, dans une histoire populaire du socialisme, a insisté sur le caractère socialiste de la législation mosaïque. Domela-Nieuwenhuis, lui aussi, paraît avoir formé ses idées sans avoir connu les livres de Renan; en tout cas, il ne semble pas avoir connu l'*Histoire du peuple d'Israël*. Mais, bien qu'ancien théologien — avant de devenir socialiste, il avait été pasteur mennonite — l'écrivain hollandais n'a pas su donner à son exposé la portée et l'intérêt de celui de Stein; ce qu'il a écrit sur la législation mosaïque est plutôt de la vulgarisation : dans la personnalité si intéressante de Domela-Nieuwenhuis, l'historien était loin de valoir l'agitateur et le chef de parti. Cependant, le fait que, dans une histoire du socialisme, il y a des pages spécialement consacrées à la législation de Moïse, mérite d'être signalé ici.

Diverses observations sont présentées à la suite de cette communication. M. Sidersky estime qu'il y a lieu de signaler fortement l'erreur qui consiste à confondre le mosaïsme et le messianisme; le second est très postérieur au premier. M. Michaux propose d'expliquer par la paléontologie l'« âge d'or » de la mythologie hébraïque. M. de Pulligny conteste que le messianisme ait été une croyance au progrès; son caractère est au contraire nettement catastrophique. M. Guignebert rappelle les idées de Kalthoff sur le messianisme juif. M. Pommier donne des détails sur la connaissance des idées socialistes, notamment celles de Pierre Leroux, telle que l'acquiesce Renan au moment de sa formation intellectuelle. M. P. Boyer signale la persistance du messianisme socialiste dans certaines formes de pensée du judaïsme contemporain.

La parole est donnée à M. le Dr Contenau pour une communication sur les *fouilles de Sidon depuis E. Renan*. Cette communication, dont le texte suit, est accompagnée de projections nombreuses.

L'ancienne Sidon, aujourd'hui Saïda, est située à 50 km. au sud de Beyrouth. Élevée sur un promontoire, c'est le site typique des vieux établissements phéniciens. Ceux-ci, qui sont en général distants d'une cinquantaine de kilomètres au plus afin qu'il soit possible d'aller de l'un à l'autre en une journée de traversée, étaient



bâties plutôt sur des caps que dans des anses. L'idée que les anciens se faisaient d'un port n'était pas celle que nous en avons aujourd'hui. Le soir venu, on tirait les bateaux sur le sable, car c'étaient de petits bâtiments ; un port était en somme une plage abritée ; quand le vent venait du nord, on mettait les navires à l'abri, au sud du promontoire, et inversement.

La première apparition de Sidon dans l'histoire nous est fournie par les lettres de Tell el Amarna, correspondance échangée aux alentours de l'an 1500 av. J.-C. entre les Pharaons Aménophis III et IV et les roitelets de Syrie alors tributaires de l'Égypte.

Puis vient la période troublée de l'invasion des Peuples de la mer, dont le gros effort se porta sur l'Égypte. La Syrie eut à souffrir de ce mouvement qui aboutit à l'installation des Philistins au sud de la Palestine ; Sidon fut alors détruite par les envahisseurs (vers 1100).

Au premier millénaire c'est la lutte avec l'Assyrie ; au <sup>vi</sup><sup>e</sup> s. Asarhaddon prend la ville, la rase, et la rebâtit à peu de distance. La prospérité de la nouvelle Sidon fut éphémère ; la ville revint bientôt occuper son ancien emplacement, et, sous les Perses, elle tint le premier rang dans la confédération phénicienne. Le roi de Sidon était, de droit, amiral de la flotte fournie par les villes de la côte. Les rois de Perse font alors construire à Sidon un palais, et, à proximité des portes de la ville, établissent un parc de chasse, ce qu'on appelait un « paradeisos ». A l'occasion de travaux exécutés près du grand Château de Sidon, le hasard a fait découvrir les restes de ce palais. Il comportait, à l'imitation des palais perses, des colonnes surmontées de chapiteaux en forme de taureaux agenouillés.

Les Phéniciens, cependant, se révoltent contre les Perses, et au <sup>iv</sup><sup>e</sup> s., sous Artaxerxès III Ochus, la rébellion est noyée dans le sang ; la ville est de nouveau complètement détruite. Viennent ensuite la conquête d'Alexandre et la période gréco-romaine où Sidon ne se distingue pas des autres villes de la Phénicie, mais où la ville fut cependant florissante, si l'on en juge par la qualité et la quantité des témoignages archéologiques de ces époques qu'on y a découverts.

Cette supériorité artistique des monuments trouvés à Saïda, montre quel centre important et prodigieusement riche fut l'antique Sidon, malgré les multiples destructions qu'elle dut subir.

Les premières fouilles françaises à Sidon, furent exécutées par Renan en 1860, peu de temps après la découverte du sarcophage

d'Eshmunazar qui avait attiré l'attention générale sur les antiquités phéniciennes. Lors des massacres des chrétiens, une expédition militaire fut envoyée en Syrie, et une mission archéologique, dirigée par Renan, fut jointe à l'expédition. Parmi les champs de fouilles qu'explora Renan un des plus importants fut le site de Sidon. Renan eut la bonne fortune d'y rencontrer un collaborateur de premier ordre dans la personne du D<sup>r</sup> Gaillardot. A plusieurs reprises, Renan insiste, dans sa mission de Phénicie, sur ce qu'il doit à Gaillardot. Nous ne serons pas moins justes que lui, et nous saurons que, pour les fouilles de Sidon, nous devons toujours associer le nom de Gaillardot à celui de Renan. Leurs fouilles ont porté sur la nécropole d'Eshmunazar au sud de la ville ; en même temps la mission recueillait les antiquités, alors nombreuses, qui étaient éparses dans les jardins.

En 1887, le hasard fait découvrir à l'est de la ville, une nouvelle nécropole. Hamdy Bey, directeur du Musée de Constantinople en dirigea le déblaiement. Les merveilleux sarcophages qu'on y trouva sont aujourd'hui à Constantinople ; la publication de ces trésors fut confiée à un Français, M. Th. Reinach.

De 1901 à 1904, Macridy Bey, conservateur au Musée de Constantinople exécuta à plusieurs reprises des fouilles à Sidon. Il déblaya notamment l'enceinte du temple consacré au dieu Eshmun, au nord de la ville.

En 1913, le gouvernement français désireux de reprendre la tradition, s'entendit avec la Turquie pour recommencer les travaux à Sidon, et, après un voyage préparatoire exécuté à l'automne de 1913, le D<sup>r</sup> Contenau entreprit en 1914, avec la collaboration de Macridy Bey des fouilles qui furent interrompues par la guerre et dont le résultat a été publié récemment. A l'automne 1920, dès que la situation militaire le permit, grâce à l'initiative du général Gouraud, Haut-Commissaire en Syrie, et au concours du Ministère de l'Instruction publique, M. Contenau reprit ses travaux à Saïda. Les recherches effectuées tant dans la ville que dans les environs immédiats et même dans la grande banlieue de Sidon ont donné les résultats suivants :

Le cœur de la ville antique est représenté par l'emplacement du grand château qui s'élève sur une butte en partie artificielle, dominant d'un côté la mer et de l'autre la ville. Ce monticule qui s'abaisse en pente douce, renferme les ruines des principaux monu-



ments de la ville antique. C'est là qu'on a retrouvé les débris du Palais perse et que les sondages ont donné des vestiges qui font présager des constructions importantes. Malheureusement la ville moderne qui se groupe autour du Château limite l'étendue des recherches. Au Château même, sous la construction actuelle qui n'est qu'un remaniement du bâtiment élevé par les Croisés, des sondages poussés jusqu'à 18 mètres de profondeur et conduits en tunnel dans différentes directions ont prouvé que le site était habité dès la plus haute antiquité. La céramique et les débris de constructions qu'on y a trouvés font penser qu'à cette profondeur, les vestiges rencontrés sont contemporains de la destruction de Sidon attribuée aux Peuples de la mer. Les souterrains du Château du moyen âge ont été retrouvés; ils reposent eux-mêmes sur des constructions antérieures où l'on a découvert des fragments d'ivoire gréco-romains d'un fort joli travail.

Tout autour de la ville antique s'étendaient les nécropoles, ou bien s'élevaient des sanctuaires fameux; c'est là que les découvertes intéressant l'histoire des religions ont été les plus abondantes.

M. Contenau a recommencé des recherches sur l'emplacement du temple d'Eshmun, dieu que les Grecs assimilaient à Esculape. Ce temple était bâti sur une large terrasse adossée à la colline qui domine le fleuve Awali, l'ancien Asklepios. C'était, selon l'habitude sémitique, une enceinte sacrée à ciel ouvert, au milieu de laquelle s'élevait un naos. En avant de cette terrasse dont Macridy-Bey avait retrouvé les limites, M. Contenau a mis au jour des constructions très importantes, murs bâtis en pierres énormes, simplement ajustées et jointes par des crampons de plomb. Ces murailles forment un nouveau gradin en avant des constructions déjà connues et invitent à continuer les recherches dans la direction du fleuve.

A deux heures au nord de Sidon, au village de Djiyé la mission a également découvert les restes d'une basilique byzantine pavée jadis de mosaïques, où l'on a encore pu relever une inscription intéressante.

Jusqu'à ces derniers travaux, les vestiges de monuments civils ou religieux trouvés dans les fouilles régulières ne remontaient pas au delà de la période perse. Les fouilles profondes du Château ont comblé cette lacune pour la première catégorie de monuments. Celles de Kafer ed Djarra, village à l'est de Sidon, dans le Liban ont

permis de remonter très haut dans l'histoire de la sépulture en Syrie.

La mission de 1914 y a trouvé sur une acropole rocheuse, analogue aux sites des vieux établissements cananéens déjà connus, des sépultures en forme de fours où le mort était déposé sans cercueil, à même le sol, sur un lit de cailloutis. Une simple lucarne obturée par une pierre donnait accès à la tombe. La céramique recueillie dans ces sépultures ainsi que le mobilier funéraire les datent du milieu du second millénaire avant notre ère.

Le sarcophage du roi Eshmunazar, comme aussi celui de son père Tabnit, (que découvrit Hamdy-Bey), étaient de purs sarcophages égyptiens. Les Phéniciens, d'après ces modèles, taillèrent des sarcophages de marbre rappelant la forme de la boîte à momie, avec tête en relief sur le couvercle. La mission en a découvert deux de ce type, en usage à l'époque de la domination perse.

Dans la nécropole fouillée jadis en partie par Renan, fut trouvé un sarcophage d'époque romaine portant sur un petit côté une représentation fort intéressante de bateau marchand phénicien. M. Contenau a également trouvé dans le même lieu, un mobilier funéraire encore en place, composé des bijoux de la défunte et d'une statue d'Aphrodite en bronze, bien conservée; il y a là la persistance de cet usage religieux qui faisait mettre dans les tombeaux archaïques de petites terres cuites représentant les divinités.

A l'époque romaine, les caveaux étaient le plus souvent ornés de peintures. Plusieurs exemplaires de ces tombeaux ont été découverts et relevés, soit en 1914, soit en 1920. Certains, assez bien conservés, portaient encore les épithaphes de ceux qu'on y avait ensevelis.

A Eulmân, village au nord-est de Sidon, qui dut avoir autrefois une certaine importance, on a découvert une stèle en mosaïque où, sur un fond composé de triangles de couleurs différentes, sont représentés les portraits en buste des occupants du tombeau, le mari et la femme; c'est le premier exemplaire de ce genre provenant de Phénicie.

Après avoir exposé ces résultats si variés concernant l'histoire des religions et même l'histoire générale de Phénicie, M. Contenau a indiqué ce que l'on pouvait espérer, dans ces deux domaines, des fouilles ultérieures, qui seront reprises sous peu.



Comme suite pratique à donner à cette communication, le Président propose à la Société d'envoyer l'adresse suivante au Général Gouraud, Haut-Commissaire en Syrie, et à M. le Ministre des Affaires Étrangères :

« Après avoir entendu, dans sa séance du 26 avril 1921, présidée par M. Henri Cordier, membre de l'Institut, l'exposé des recherches faites à Sidon par M. le Dr Contenau, chargé de mission, la Société Ernest Renan, préoccupée du maintien en Orient de l'action scientifique française, adresse au Haut-Commissaire de la République française en Syrie et au Liban, M. le Général Gouraud, ses respectueuses félicitations pour l'organisation du Service archéologique dont il a doté la Syrie et le développement qu'il a déjà donné aux fouilles archéologiques.

« La Société Ernest Renan émet le vœu que ces entreprises soient activement poussées, que l'École française archéologique de Jérusalem puisse également poursuivre des recherches en Palestine et que les fouilles soient reprises en Mésopotamie dès que la tranquillité sera rétablie dans ce pays illustré par les travaux de nombreux savants français. »

Cette proposition est adoptée à l'unanimité. MM. *Gabriel Ferrand* et *Pottier* présentent quelques observations au sujet du mode d'envoi de cette adresse.

La séance est levée à 6 heures.

*Le Gérant : A. THÉBERT.*

---

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER





# NOTES INÉDITES D'ERNEST RENAN

SUR LES

## COMMENTAIRES DES LIVRES SACRÉS

---

Le volume 11481 des manuscrits du Fonds Renan, relié sous le titre *Notes prises à divers cours*, contient quelques feuilles sur lesquelles ont été collées des notes se rapportant pour la plupart aux commentaires des livres sacrés. En y joignant les morceaux auxquels se réfèrent quelques-unes de ces notes, et que j'ai trouvés soit reliés soit conservés dans les cartons du Fonds Renan, il est possible de reconstituer le dossier où Renan a dû recueillir les éléments d'une étude sur ce sujet.

C'est en mai 1847, aussitôt après avoir reçu le prix Volney par lequel l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres couronnait son *Essai historique et théorique sur les langues sémitiques en général, et sur la langue hébraïque en particulier*, que Renan, qui ne se reposait jamais, songea à des sujets pour une thèse de doctorat. Il envisagea alors, parmi beaucoup d'autres, la possibilité d'un travail sur les commentaires des livres sacrés, pour lesquels il avait déjà un certain nombre de documents ; toutefois ce n'est que plus tard, sans doute en 1848, qu'il groupa toutes ses fiches, et que la question lui apparut d'ensemble. La composition de son *Avenir de la science*, ses recherches sur Averroès auxquelles l'avait engagé Victor Le Clerc, doyen de la Sorbonne, dès juin 1847, détournèrent ailleurs son activité, et le travail sur les commentaires des livres sacrés, comme celui sur *les Mythes étymologiques* ou sur *la manière dont les dogmes se forment*, n'aboutit pas directe-

ment. Tout inachevé qu'il est, il renseigne sur la nature des matériaux que Renan eût mis en œuvre, sur l'ampleur de son intelligence qui saisissait partout les analogies; il laisse entrevoir le but dernier que Renan proposait à l'érudition de son temps : l'esquisse d'une philosophie critique de l'esprit humain.

De ces documents, le plus ancien date de la seconde année de Saint-Sulpice. C'est vers avril 1845, un mois avant d'écrire l'*Essai Psychologique sur Jésus-Christ*, que Renan lut, la plume à la main, le livre que l'abbé L.-A. Chiarini, professeur de langues et d'antiquités orientales à l'université royale de Varsovie, publia en 1830 sur la *Théorie du Judaïsme appliqué à la Réforme des Israélites de tous les pays de l'Europe, et servant en même temps d'ouvrage préparatoire à la version du Thalmud de Babylone*. Renan consigna ses réflexions en un travail qu'il dénomma : *Résultats d'une première étude du Talmud*, divisé en quatre paragraphes dont le premier a pour titre : *Éclaircissements pour le N. T. et le christianisme*, et dont le dernier est : *Psychologie et remarques diverses*. Les n° 9 du premier, 4, 5, 7 et 8 du quatrième surtout ont trait au sujet qui nous occupe.

« Le passage d'Habacuc, note Renan : *Justus meus ex fide vivit*<sup>1</sup> joue aussi un grand rôle dans le Thalmud, qui l'entend absolument comme saint Paul, et qui prétend que par là tous les préceptes ont été réduits à un, celui de la foi. Cela explique aussi comment N. S. appuie tant sur la foi seule. — Cela nous montre aussi comment les dogmes naissent assez souvent. C'est par une fausse interprétation philologique d'un passage sacré. Puis viennent les théologo-philosophes après cela, qui y voient du profond à perte de vue. Que cela est curieux ! Un contre-sens qu'on vient à regarder comme un prodige de profondeur... Le contre-sens est un fait important à relater dans la génération des dogmes. »

<sup>1</sup> Habac, II, 4 : Justus autem in fide sua vivet.



Dans son premier volume, Chiarini s'étend sur l'herméneutique propre aux Thalmudistes. Il expose les subtilités qui superposent au texte de la Loi écrite (Mikra) un commentaire délirant. La méthode secrète est indiquée par trois lettres נ ת ג, initiales des trois mots Gematria, Notarikon, Themurah. On explique les mots de la Bible, par la Gematria, « d'après la valeur numérique que les lettres ont dans chaque alphabet oriental »; par le Notarikon, en prenant les lettres pour les initiales d'autres mots, tels qu'il nous « plaira de les forger »; par le Themurah, « en échangeant les lettres contre d'autres, par la magie d'un alphabet dit Atbach », etc.

De telles aberrations, et d'autres aussi fortes, notamment les treize règles ou modes d'argumentation que Moïse, au dire de Maimonide, a reçus sur le Sinaï, éveillent dans l'esprit de Renan toutes sortes d'échos.

« Il est singulier comme le mode des rabbins du M. A. se rapproche de la scolastique. On trouve des traces évidentes de cet esprit déjà dans le Thalmud, mais en Maimonide, il est parfaitement caractérisé. Les treize modes d'argumentation sont de la dialectique, et aussi stériles qu'elle. Tous les termes y sont : le *genre*, l'*espèce*, l'*à-pari*, l'*à-fortiori*, le *plus ou moins compréhensif*. » (n° 5).

Et s'élevant aussitôt à la vue philosophique :

« Explication psychologique du Thalmud, de la Massore, de la Cabbale, etc. ou comment ces faits ressortent des lois de l'esprit humain. — L'esprit humain est d'une prodigieuse activité, aussi est-ce le forcer à délirer que de le resserrer dans un cercle trop étroit. Il lui faut une nourriture proportionnée à sa capacité. Donnez-lui un champ resserré, mais fécond, il ne l'en cultivera que mieux... Mais si vous lui donnez un champ resserré et stérile, il y travaillera comme il aurait travaillé sur un champ fécond; mais le résultat sera bien différent; car le résultat d'un travail opiniâtre appliqué à une matière stérile, n'est que la subtilité. Donc toutes les fois que vous appliquerez exclusivement l'esprit humain à une matière

stérile, vous le forcez à délirer. — Jamais cela n'est arrivé plus plénièrement que dans les Juifs rabbinistes. Non que la Bible soit un champ stérile; *j'y emploierais dix vies sans me rétrécir*; mais la Bible entendue à leur manière. Leurs études étant donc sévèrement restreintes à ce cadre étroit, ils ont dû puériliser pour l'étendre, s'attacher aux lettres, aux signes, etc., pour s'occuper et se nourrir; comme le pauvre qui ramasse les miettes après avoir mangé le pain. De là ces tours de force, qui nous font pâmer de surprise, mais qui montrent au fond la prodigieuse capacité de l'esprit humain. — On peut rapprocher de ce fait plusieurs analogues : par ex. les subtilités de la scolastique. On n'avait que la théologie strictement théologique; et comment féconder sans subtilité un champ si infécond? On peut rapporter à la même cause les rêveries de certains mystiques, l'aberration réelle où tombent certains solitaires, les ermites du Mont Athos, les Trappistes, et même les délirations de la vieille science profane, vu que chacun était exclusif en son cercle, et que ce cercle était petit, envisagé comme on l'envisageait. — Il faut aussi tenir compte pour l'explication de ce développement bizarre, du goût que les Orientaux ont toujours témoigné pour les jeux de mots et de grammaire. Voyez la poésie arabe et hébraïque. »

Et plus loin :

« Des livres sacrés dans toutes les religions. — C'est une loi générale de toutes les religions que le sens textuel de leurs livres sacrés soit étouffé sous le commentaire. Voici pourquoi : ce n'est pas le livre sacré qui forme la religion (aussi les protestants comprenaient-ils bien mal jadis le christianisme). Mais la religion se forme, et adopte les livres comme sacrés. Mais comme la composition de ces livres n'a pas été calculée, que tout y a été spontané, comme en tout ce qui concerne les religions, la coïncidence n'est pas parfaite; le livre et la religion ne coïncident pas. Alors les commentateurs viennent et rognent le livre. De là le principe catholique de ne pas voir la Bible en elle-même mais dans l'interprétation de l'Église. De



là cette nuée de commentateurs, si éloignés de l'esprit du livre. Enfin il arrive que le livre est presque oublié, et qu'on ne songe plus qu'aux explications qu'on donne comme fondées sur lui. En cela le sort de la Bible chez les Juifs et chez les catholiques (du temps de la Réforme surtout) fut exactement le même. Qui me donnera de faire comprendre ma pensée : oh ! que n'ai-je une parole autre pour peindre ce que je pense !

« Rapprochez de ce fait, le développement qui est survenu aux livres sacrés indous et chinois, et celui de l'Alcoran, qui est tout à fait parallèle à celui du judaïsme, même pour les termes. Miskra = Alcoran = Bible. Souna = Mischna. « Les « Hadiths, dit d'Herbelot, sont la plupart tirés du Thalmud'. »

« Autre éclair de similitude. Les Juifs rabbanites ont adopté la maxime de regarder la Bible écrite comme par fragments et très incomplète sans la Tradition, et croient que le vaste corps de doctrine où cette même tradition a été déposée doit être complété et éclairci à son tour. — N'est-ce pas la Tradition nécessaire à l'Écriture (justement la critique des catholiques sur la composition de l'Écriture. Ils supposent une foule de choses fort importantes dont on ne dit mot), — et l'Église à la Tradition ? *Oh ! si Deus det mihi tempus et locum !* O Dieu, pourquoi me donnes-tu tant de pensées, que je ne pourrai jamais faire comprendre ? On les dira et on les reconnaîtra vraies après moi, et on ne saura pas que je les ai eues ! ».

Je n'insiste pas sur ce que de telles plaintes nous apprennent des ardeurs cérébrales de Renan à cette époque, et de son amour-propre intellectuel. Mais je ne peux m'empêcher de faire remarquer que, privé presque entièrement de relations avec le siècle, n'ayant certes point lu la *Symbolique* de Creuzer, ne connaissant guère de l'éclectisme que le cours de 1818 de Cousin, Renan invente pour son compte ce que le siècle a inventé, l'étude comparée des religions.

1) D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, article « Hadith ».

Renan quitte Saint-Sulpice en octobre de cette année 1845. Il suit désormais au Collège de France, outre le cours d'hébreu et de syriaque d'Et. Quatremère, celui de Caussin de Perceval sur les ch. II, III et IV du Coran, et, à la Bibliothèque Royale, le cours d'Arabe de M. Reinaud sur le ch. II du Coran. M. Reinaud relève quelques passages dits « abrogés » ; il signale en outre les accusations de Mahomet contre les chrétiens. « Mahomet prétend que les Juifs à la venue de Jésus-Christ détruisirent certains passages en sa faveur, de même que les chrétiens ont fait disparaître de l'Évangile les passages qui prédisaient Mahomet. Par exemple l'endroit où il est parlé du Paraclet. Ils prétendent que le vrai texte est : « Un autre viendra après moi » et s'appellera Hamet ». Ils se prétendent donc seuls vrais Juifs et vrais chrétiens, et croient posséder seuls le vrai Pentateuque et le vrai Évangile ». — Renan se souviendra de ces considérations dans cette note inédite : « Tour de Mahomet : autrefois la Bible était parfaitement d'accord avec moi. Si depuis il y a des différences, c'est que les chrétiens et les juifs ont altéré. — Hypothèse de l'*altération*, son rôle, c'est la dernière ressource », et dans le n° 16 de Nephtali (Cahiers de Jeunesse). « Plus j'avance, plus je suis frappé de la ressemblance des critiques des commentateurs du Coran avec celles des commentateurs de la Bible : même manière de distinguer l'obligatoire et l'abrogé (le conditionnel des nôtres), même manière de lever les contradictoires ». Quelques jours plus tard (Nephtali, n° 55), il retrace ainsi la genèse de l'adoption d'un livre comme sacré : « L'adoption d'un livre comme sacré est un fait excessivement curieux à étudier dans son progrès. — Il s'entoure de nuages, etc , enfin (ceci est fort remarquable), on en vient à regarder les lettres comme sacrées. D'abord, c'est l'esprit général qu'on fait venir de Dieu, comme toute composition littéraire chez les Orientaux (cf. le Coran : ceux à qui Dieu a donné de savoir écrire; tout don d'esprit vient de Dieu)... Puis chaque pensée devient inspirée, puis chaque mot, puis chaque lettre et chaque inciden



orthographique et calligraphique devient sacré et mystérieux, on en fait une sorte de jeu de loto, de thème mathématique, comme dans la théorie des permutations (cf. le *Notarikon* et la *Gematria*) ; ce fait se dessine avec une merveilleuse fermeté dans la critique talmudique et cabbalistique, même chrétienne, et aussi, je pense, dans la musulmane ».

Mais Renan, dans cette première année d'études libres (1845-1846) n'étudiait pas que les langues orientales : il préparait sa licence. Sa connaissance des classiques date surtout de cette époque. Il lut les *Odes* d'Anacréon. Or, à propos du v. 3 de l'Ode 53, où Anacréon dit que les cigales *boivent* la rosée pour toute boisson<sup>1</sup>, le commentateur cite un grand nombre de textes, où il est dit que les cigales *mangent* la rosée pour toute nourriture. « Terrible difficulté ! écrit Renan ironiquement (*Moi-même*, n° 20). (Le commentateur) en cite alors une série d'autres qui ont dit comme *son* poète, que les cigales *boivent*. — Puis il propose cet admirable projet de conciliation : c'est de supposer que les cigales *boivent* et *mangent* la rosée » — De tels exemples élargissent la vue de Renan : les folles subtilités de l'exégèse, qu'il croyait réservées aux livres sacrés, s'étendent aux livres profanes. « Je commence à croire que les folies et l'*ἀκρισία* que j'attribuais en propre aux commentateurs des livres sacrés appartient à tous les commentateurs, à toute cette race de suceurs qui s'attachent aux grandes œuvres, et veulent de force en extraire un jus qui souvent n'y est pas ». Et, à propos de cette conciliation du boire et du manger des cigales : « C'est juste le principe que dans les contradictions apparentes qui ne sont pas des contradictions absolues, il faut affirmer les deux simultanément ; absolument comme on affirme simultanément

1). Beatam praedicamus te, o Cicada,  
Quod arboribus in summis  
Exiguo rore potato,  
Rex veluti, cantillas.

(Traduction latine de Giosue Barnes.)

les deux généalogies de Jésus-Christ. — Cela me rappelle aussi, continue Renan, cet autre trait d'un commentateur de Dante, qui à l'endroit où le poète dit qu'il tint dans l'enfer plusieurs discours *qu'il est beau de taire, comme il était beau alors de les dire*, se pose le *quaeres* : quels étaient ces entretiens ? Ceci ressemble encore de la manière la plus frappante aux *quaeres* des commentateurs catholiques... Comparez les commentateurs alexandrins d'Homère, leurs ἐρωτήματα et leurs ἀπορίαι. — On peut noblement commenter ; mais il faut avouer qu'un petit esprit qui s'en mêle tombe dans d'étranges petitesse... Ces sottises me tuent ; je ne puis m'en séparer, tant je les sens vivement, et je ne puis aussi les exprimer. »

Aussi, à quelque temps de là, écrivant peut-être pour M. Egger, dont il suivait régulièrement les conférences à la Sorbonne pendant le second semestre de 1846, une dissertation sur la *Définition de la Tragédie chez Aristote*, il ne cache pas son irrespect pour l'autorité, même laïque. C'est à propos du sens de χάραξις : « Quant à-moi, si je hasardais une explication, je me garderais de vouloir trouver à toute force dans Aristote une pensée vraie, comme l'ont fait les anciens commentateurs. L'herméneutique des auteurs anciens s'est fort trompée en supposant toujours dans ses explications son auteur infailible. Elle se permet en effet fort souvent dans la recherche d'un sens ce raisonnement qui est très inexact : tel sens de l'auteur serait faux ; donc ce n'est pas le sens de l'auteur. De là une foule de controverses qui n'ont pas de sens, si l'on dit tout simplement que l'auteur s'est trompé. Ainsi par exemple, les commentateurs s'exténuent pour savoir si Longin a pris pour sujet de son traité le sublime comme nous l'entendons, ou simplement le style noble et élevé. Il faut dire oui ou non sur l'un des deux membres du dilemme, tandis qu'il est clair que Longin a confondu les deux sujets, et qu'il parle tantôt de l'un, tantôt de l'autre. — De même par rapport à cette définition d'Aristote, il faut absolument qu'Aristote ait dit vrai : or le vrai varie suivant les principes de littérature du



commentateur : donc il faudra que le sens d'Aristote varie de même. » — Barthélemy Saint-Hilaire, dans ses premières traductions d'Aristote (*Politique, Logique, etc*) tombe sous le coup du même reproche : « Jamais l'auteur n'a tort, observe Renan ; il ne se contredit jamais ; on force la lettre pour l'expliquer, au lieu de dire : c'est inexact. » Ainsi, sans connaître en rien la théorie du théâtre romantique, Renan attaquait Aristote par un autre biais : décidément, en ce XIX<sup>e</sup> siècle, tous les dieux chancelaient.

\*  
\* \*

J'arrive maintenant aux textes<sup>1</sup> qui me paraissent datés de 1847, de l'époque où Renan cherchait des sujets de thèse. Il rassembla ce qu'il pensait et savait sur les commentaires des livres sacrés en diverses notes que je reproduis groupées ici :

« Qu'en toute religion il y a eu un rationalisme d'exégèse. Tentative d'Évhémère pour le paganisme. Traduit par Ennius. Cf. Ficker<sup>2</sup>, t. I, p. 189. — Tentative de Paléphate dans le même sens. Cf. Ficker, I, p. 193.

« La diversité de *leçons* et de *sens* dans le texte sacré mystiquement interprétée par une providence spéciale de la divinité : les 70 faces de la loi, les 7 éditions de l'Alcoran. — Tous inspirés. Cf. un hadith curieux (*Mém. Acad. Insc.*<sup>3</sup>, t. L, p. 334).

1) Chose curieuse, la fin en est écrite sur les deux premières pages d'une feuille dont les deux dernières présentent l'état initial de la fiction *Ernest et Béatrice*, que Renan porta en lui pendant ses années de jeunesse, qu'il ne conduisit pas jusqu'à l'expression littéraire, et dont on a publié, dans les *Fragments intimes et romanesques*, une des formes inachevées.

2) *Histoire abrégée de la littérature classique ancienne*, traduite de l'allemand de F. Ficker, par Theil. *Première partie. Littérature grecque*, Paris, 1837. — Renan utilise les documents même de dernière main, les notices de manuels. Voici, à titre d'exemple, ce que Ficker dit sur Paléphate : « Paléphate avait composé sur les choses incroyables (περὶ τῶν ἀπίστων) un ouvrage... en cinq livres dont on croit posséder le premier. — On ignore quelle fut sa patrie et dans quel siècle il vécut. Les explications qu'il donne des mythes sont le plus souvent simplement étymologiques ; son style est facile et simple. »

3) Dans ce mémoire de Silvestre de Sacy (1808), il est parlé des 7 éditions

« Rattachez à ces *commenta critica* l'idée de Mahomet que les Chrétiens ont corrompu leur écriture pour en effacer les prophéties à lui relatives. Les Chrétiens ont dit la même chose des Juifs. Ceci est très caractéristique de cette critique toujours prête à la première hypothèse invraisemblable.

« Il faudrait joindre Homère aux livres sacrés : car ce fut réellement le livre sacré des grammairiens. Cf. thèse de M. Benoît<sup>1</sup>, p. 21, et rapprochez trait pour trait de la critique sacrée.

« Que la Grèce avait particularité unique : pas de livre sacré, le culte de ses anciens poètes y supplée. — Rome au moins avait ses livres sibyllins etc.

« Dissertation sur la commentation (*sic*) des livres sacrés dans toutes les religions ; lois générales, analogies : Védas, Alcoran, Bible, celle-ci en deux branches Talmud et commentaires chrétiens.

« Parler des mansoukh ou passages abrogés du Coran. Quelque chose de semblable en tous....

« Le livre sacré toujours écrit sans but délimité, sans plan dessiné. — Alcoran, fragments appris par cœur ou sur des

*vénérables* du Coran. Deux Musulmans récitaient la 25<sup>e</sup> surate chacun à sa façon; Mahomet consulté dit qu'elle avait été révélée de l'une et l'autre manière.

1) *Essai historique sur les premiers manuels d'invention oratoire jusqu'à Aristote* : Renan avait assisté, le 11 mars 1846, à la soutenance de cette thèse en Sorbonne (voir *Nephtali* n° 18). « Leur livre par excellence, avait écrit Ch. Benoît, le livre sacré, où (les grammairiens) voulaient retrouver les principes de toutes choses, c'était le recueil de rhapsodies homériques : religion, politique, art de la parole, traditions nationales de chaque peuple, généalogie des familles, physique, astronomie, poésie, grammaire, toutes les sciences, tous les arts, tout était dans Homère. » Et Ch. Benoît ajoute en note : « Ainsi, au iv<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, saint Clément et Origène se perdaient dans les explications les plus abstraites de l'Écriture sainte, et saint Jérôme reprochait à ce dernier de pousser si loin l'explication symbolique, qu'ôtant à la tradition toute réalité, il mettait dans le paradis terrestre des vertus au lieu d'arbres, et changeait tous les faits en allégories. »



omoplates (cf. une note fort importante de M. Caussin, ad Cor. IV, 12)<sup>1</sup>.

« De là ils sont nécessairement incomplets pour la fin à laquelle on les applique par la suite. De là nécessité du commentaire sacré, venant rapprocher les passages dispersés, et suppléer à ce qui leur manque. — Et le commentaire devient autorisé. — Singulière analogie dans la composition des lois de Moïse, de l'Évangile et du Coran. — Fragments sur tels sujets passagers : puis on veut en faire un code ; mais tout n'y est pas. De là la *Sunna*, *Mischna*, tradition orale venant suppléer. — Tradition toujours placée à côté du livre, car le livre reconnu toujours pour insuffisant. — Ce sont là des lois fort générales et fort importantes. — Autre loi : c'est que le livre va se perfectionnant pour la forme, comme il va se complétant pour le fond. — Ainsi ce sont d'abord fragments indigestes (Pentateuque, lois séparées. — Coran, voir notes Caussin). — Puis on les réunit en un ordre artificiel, premier travail critico-exégétique. Et ces travaux sont souvent une rédaction sur des fragments conservés de mémoire. — Livres chinois restitués sur la mémoire des vieillards. — Inde. — Alcoran rédigé par Abou-bekr sur les porteurs du Coran...

« Oupanichads<sup>2</sup> pour les Védas, absolument le rôle du commentaire sacré chez tous les autres peuples. Cf. leçon de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur le polythéisme grec<sup>3</sup>.

1) Caussin avait exposé comment le Coran avait été écrit et recommandé la lecture du mémoire de S. de Sacy sur les origines de l'Écriture arabe, que Renan, on l'a vu plus haut, a effectivement consulté. Cf. *Mahomet et les origines de l'Islamisme* (dans *Études d'Histoire religieuse*, 2<sup>e</sup> éd., p. 228) : « Chacune de ces pièces était écrite après la récitation du prophète, sur des peaux, sur des omoplates de mouton, des os de chameau, des pierres polies, des feuilles de palmier, ou conservée de mémoire par les principaux disciples, qu'on appelait pasteurs du Coran ».

2) Traités comprenant la partie théologique et argumentative des Védas.

3) Ces dernières remarques, ainsi que la note sur la Grèce qui manquait de livres sacrés, sont empruntées à une leçon de Barthélemy Saint-Hilaire qui professait, en 1845-1846, le cours de *Théodicée dans l'Antiquité* au Collège de France.

« Plus je vais, plus je me convains que toutes les misères que je reprochais aux critiques des Livres sacrés leur sont communes avec toutes les critiques minutieuses, prenant leurs auteurs comme une sorte d'oracle religieux, à la critique superstitieuse des classiques par exemple. — Voyez leurs programmes de questions : ils sont absolument les mêmes que ceux des commentateurs bibliques. Systèmes bâtis sur la pointe d'une aiguille (cf. *Études sur les poètes latins de la Décadence* par Nisard, t. I, les premières pages sur Phèdre ; elles sont caractéristiques, quoique d'assez mauvais goût)<sup>1</sup>.

« Une des fantaisies de la critique sacrée est de trouver en un seul passage plusieurs sens, qu'elle prétend tous beaux et vrais. Les soixante-dix faces de la loi, etc. Les interprètes catholiques de même. — Du reste la critique profane n'est pas exempte de cette extravagance. — Passage d'Homère auquel M<sup>me</sup> Dacier trouve quatre sens, également beaux, sur quoi elle s'extasie. Quel poète qui a pu donner quatre sens également beaux dans les mêmes mots<sup>2</sup>... L'Inde n'a pas connu cette fantaisie.

« Homère traité en livre sacré, du temps de Julien par exemple. — Voyez Villemain, *Fragments* (cité en édition de la lettre de Fénelon à l'Académie française par Despois, en note, p. 106-107)<sup>3</sup>.

1) Nisard expose d'un ton qui veut être dégagé mais qui reste pesant, quelques-uns des commentaires faits sur le peu de vers où Phèdre a laissé des allusions à sa propre vie. Cf. par exemple sur le titre d'affranchi, *Augusti liberti* : « Comme c'était là tout le texte à conjectures, je calcule que les commentaires à ce sujet ne feraient guère qu'une assez grosse brochure. C'est peu. Mais encore où a-t-on pu trouver assez de raisonnements pour en faire une brochure ? Voyez de quelles questions ce titre était gros, et comment les souris deviennent des montagnes en des mains de commentateurs, etc. » (Deuxième éd., p. 5).

2) Dans sa 11<sup>e</sup> conférence pour la licence à la Sorbonne (30 juillet 1846), M. Egger fut amené à parler des « bons et des mauvais effets de l'admiration subjective et objective, comme disaient les Allemands, sur la critique et la production littéraire », et faire allusion à la pâmoison de M<sup>me</sup> Dacier sur les quatre sens, également beaux, d'un passage d'Homère.

3) « En vain, écrit Fénelon à propos d'Homère, les Platoniciens du Bas-



« Que le livre sacré ne nous arrive d'ordinaire que dans une recomposition de seconde main. L'ancien texte périt. On le reproduit de mémoire. Ita en Chine, Inde, p. e. Hébreux. Au moins plusieurs choses en écrits hébraïques en sont à la seconde remaniation (*sic*).

« Adoration et conservation scrupuleuse des *fautes* dans les textes sacrés. Rabbins *keri kettub*<sup>1</sup>... En Coran de même. »

Ces notes témoignent d'un nouvel enrichissement des connaissances de Renan. L'Inde et la Chine lui fournissent des analogies. Mais c'est surtout à partir de 1848 que la fréquentation du cours d'E. Burnouf au Collège de France le familiarise avec les textes indous. Burnouf expliquait le Manou, en tirant parti des gloses du célèbre commentateur Coullouka, en sorte qu'on pouvait établir cette loi générale. « De la comparaison des commentaires entre eux et avec le texte, viendra l'histoire de la marche des opinions de l'Inde »

A ce cours se rapportent les notes suivantes : « Le texte de Manou était simple, sans vue technique et législative. Puis on l'a entendu comme notre code civil, en sens rigoureux ; alors (on fit) des efforts de subtilité pour prouver qu'il n'y a pas de répétition, que tout a un sens rigoureux et légal.

« Là où le texte dit *corps*, le commentateur dit : « cette âme « séparée du corps », car il est à une époque plus spiritualiste, plus abstraite.

Empire, qui imposaient à Julien, ont imaginé des allégories et de profonds mystères dans les divinités qu'Homère dépeint. Ces mystères sont chimériques. » Voici le passage des *Fragments* de Villemain : « Homère est pour Julien comme la Bible pour nos prédicateurs ; il y prend des préceptes de charité ; il refait avec la morale chrétienne les fables sensuelles du polythéisme, et cache des idées nouvelles sous des mots antiques. » (L'édition de Despois est de 1845)

1) *Lu, écrit*. On sait que certains mots de la Bible sont pourvus de renvois à des notes qui indiquent des anomalies du texte, ou invitent à des additions, retranchements, substitutions. Le mot du texte est dit *écrit* ; le mot en note est *lu*.

« A propos de Manou III<sup>e</sup>. L'Atharva n'est pas désigné, donc pas exclu, donc on peut s'en servir. On pourrait dire mieux encore : donc non. Argument négatif très naïf parce que l'usage est contraire. »

Ce n'est pas par hasard que Renan fait allusion à un argument négatif. La théorie des orthodoxes sur l'argument négatif est une de celles qui l'ont le plus énervé : « En Antar<sup>1</sup>, nul gouvernement; nulle pénalité. — Qu'en savez-vous ? peut-être y avait-il un jury sans qu'il en soit question. — Pour satisfaire de tels critiques, il faudrait un texte ainsi conçu : Il n'y avait pas de jury à l'époque d'Antar. Difficile à trouver. »

\*  
\* \*

Voici maintenant un ensemble de notes auxquelles il est difficile d'assigner une date précise. Elles sont sans doute de 1847-1848. — Les plus importantes ont trait au livre du Dr Strauss, *Vie de Jésus*, dont Littré traduisit le premier tome en 1839. Le livre avait été signalé au public français par un article passionné et déclamatoire d'E. Quinet, paru dans la *Revue des Deux Mondes* du 1<sup>er</sup> décembre 1838. Renan cite quelque part cet article, où je relève, entre parenthèses, le reproche que Quinet adresse à Strauss de n'avoir pas visité les lieux dont il parle : « S'il eût un peu approché de ces rivages des apôtres, les scènes du lac de Galilée, le Christ endormi dans l'orage, les flots apaisés par ses paroles, ne lui eussent plus, j'imagine, paru seulement des fictions sans corps. » — La lecture de Strauss produisit sur Renan l'impression que

1) « L'étude des trois Védas prescrite au novice dans la maison de son directeur doit durer 36 ans, ou la moitié, ou le quart de ce temps, ou bien enfin jusqu'au moment où il les comprend parfaitement. » Effectivement l'Atharvan'a ou 4<sup>e</sup> Veda n'est pas mentionné.

2) Renan venait sans doute de lire le livre de son maître Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* (1847), dont il parlera avec éloges dans son article sur *Mahomet et les origines de l'Islamisme*.



l'on sait. En préparant l'article sur les *Historiens critiques de Jésus*, qu'il devait donner à la *Liberté de Penser* en avril et mars 1849, Renan mit de côté les observations qu'il trouvait dans Strauss sur les commentaires des livres sacrés. Strauss débute précisément par un historique de l'interprétation allégorique chez les Grecs, où « Anaxagore, à qui on a voulu attribuer l'invention de l'explication allégorique, rapportait les poésies homériques à la vertu et à la justice », où « les stoïciens interprétaient la Théogonie d'Hésiode comme le jeu des éléments naturels, dont l'unité suprême constituait pour eux l'essence divine ; » — chez les Hébreux, avec Philon ; parmi les Chrétiens, avec Origène. — Mais Renan devait trouver mieux dans le cours de l'ouvrage. A propos de la naissance de Jésus, Strauss remarque « : Ce n'est que dans les espèces les plus inférieures du règne animal que l'on connaît une propagation sans intervention sexuelle, et jamais on n'aurait dû invoquer une pareille analogie pour la conception de Jésus ». (« C'est pourtant, ajoute-t-il en note, ce qui a été fait dans le *Nouveau Magasin* de Henke, 3, 3, p. 369. Rem. »). Et il continue : « La chose étant considérée uniquement au point de vue physiologique, on pourrait dire d'un homme né sans le concours des sexes, ce qu'Origène a dit dans le sens du plus haut surnaturalisme (dans Homél. in *Lucam*, 14), que les mots du ps. 22, 7 : *Je suis un ver et non un homme*, sont une prophétie de la naissance de Jésus, en tant qu'engendré, comme ces êtres inférieurs, sans un concours sexuel. » — « Charmante explication, note Renan. On objecte à conception sans concours sexuel de Jésus, que cela est impossible. Les orthodoxes répondent que cela a lieu en espèces inférieures, et citent à l'appui : *Vermis sum et non homo*. »

Renan relève encore le passage où Strauss discute le jeûne de quarante jours au désert : « On ne comprend pas (*Vie de Jésus*, p. 433) comment Jésus, après une absence de toute nourriture prolongée pendant six semaines, pouvait avoir faim encore et n'être pas mort de faim depuis longtemps ; car, pour l'ordinaire,

la nature humaine ne supporte pas une semaine d'abstinence complète. A la vérité les interprètes aident à la lettre en disant que les quarante jours, ἡμέραι τεσσαράκοντα, sont un nombre rond ; que l'expression de Matthieu : ayant jeûné, νηστεύσας, et même l'expression de Luc : il ne mangea rien, οὐκ ἔφαγεν οὐδέν, ne doivent pas être entendues strictement, et qu'elles désignent non pas l'abstinence de toute chose, mais l'abstinence des aliments ordinaires, de sorte que l'usage de racines et d'herbes n'est pas exclu par là. — C'est ce que dit Kuinöl, et Gratz. Avec plus de petitesse encore, Hoffmann se tient à ce qu'il est dit que Jésus n'a rien mangé, mais nulle part qu'il n'a rien bu ; puis il rapporte qu'un enthousiaste s'est soutenu pendant quarante-cinq jours avec de l'eau et du thé ; à la vérité il est mort, non de faim, dit Hoffmann, mais de la fausseté de son sentiment. » Renan ajoute plaisamment : « dommage qu'il ne dise pas que Jésus a pris du thé aussi ! »

Le célèbre article de Letronne dans la *Revue des Deux Mondes* (15 mars 1834) : *Des opinions cosmographiques des Pères de l'Eglise rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce*, sur lequel l'abbé Houtin a bien eu raison d'insister dans *La question biblique au XIX<sup>e</sup> siècle*, n'a point échappé non plus à Renan. Letronne relatait les efforts des commentateurs pour adapter la Bible aux découvertes scientifiques. Les progrès de la géologie ayant mis en danger la conception traditionnelle de l'Hexaméron, le Genevois Deluc proposa alors une interprétation plus large du mot *jour*. « Faux fuyant des commentateurs en face de la science, note Renan, parfaitement peints dans l'article de Letronne sur Cosmas Indicopleustès, surtout dans la conclusion... A voir. »

Je signale encore le germe de développements dans deux notes, l'une sur « les choses profanes devenant sacrées, Can-

1) Nous sommes aujourd'hui mieux instruits : le fait récent du maire de Cork pourrait même servir à un apologiste pour conseiller d'en revenir, en ce qui concerne le jeûne au désert, au sens littéral.



*tique des Cantiques* ; Quelques Épîtres de saint Jean » ; l'autre sur l'arbitraire des applications de textes messianiques, qui n'étaient que de simples figures de rhétorique, simples « parements » (c'est-à-dire parures), et ensuite devinrent dogmes, — et j'arrive à des notes prises sur Bayle, Leibnitz, Leroux, Gräfenhan. J'achèverai par là cette revue déjà trop longue.

« Sciopius accuse Bèze de nier, l'authenticité du VIII<sup>e</sup> chapitre de saint Jean, parce que le Christ y est dit être resté seul en tête à tête avec une femme, et que lui Bèze songeait à ce qu'il avait coutume, en pareil cas, de faire avec sa Blanche, « quod Christus dicatur solus cum sola femina remansisse, sibi nempe conscius quid solus ipse cum Candida suà agere consueverit. » Ce commentaire *ad hominem* se trouve à l'article Bembus, note O, dans le *Dictionnaire* de Bayle. La satire de Sciopius est dans son *Scaliger hypobolimaëus*. « Gentillesses de théologiens », ajoute Renan, et il se propose d'en parler quand il traitera « de la manière de nier l'authenticité (d'un passage qui) ne convient pas ».

L'édition des *Œuvres* de Leibnitz qu'avait donnée, en 1842, Jacques, plus tard rédacteur à la *Liberté de Penser*, et que Renan suppléa à Louis-le-Grand en avril 1848, offrit à Renan l'occasion de lire la *Théodicée*, et son préambule : *Discours de la conformité de la foi et de la raison*. Il y note un curieux exemple de littéralité (par. 21) : « (Les deux partis protestants) ne sont pas encore assez convenus des règles d'interprétation qui peuvent servir à déterminer en quel cas il est permis d'abandonner la lettre, lorsqu'on n'est pas assuré qu'elle est contraire aux vérités indispensables; car on convient qu'il y a des cas où il faut rejeter une interprétation littérale qui n'est pas absolument impossible, lorsqu'elle est peu convenable d'ailleurs. Par exemple, tous les interprètes conviennent que lorsque N. S. dit qu'Hérode était un renard<sup>1</sup>, il l'entendait métaphorique-

1) Luc, XIII, 32 : « ait illis : Ite, et dicite vulpi illi... ».

ment; et il faut en venir là, à moins de s'imaginer, avec quelques fanatiques, que, pour le temps que durèrent les paroles de N. S., Hérode fut changé effectivement en renard. Mais il n'en est pas de même des textes fondamentaux des mystères, où les théologiens de la confession d'Augsbourg jugent qu'il faut se tenir au sens littéral; et cette discussion appartenant à l'art d'interpréter, et non pas à ce qui est proprement de la logique, nous n'y entrerons point ici. »

Il n'est pas jusqu'au livre *de l'Égalité* (nouvelle édition 1848), qui n'offre à Renan des indications curieuses; P. Leroux montrait dans le Christ le destructeur des castes, et dans « le repas égalitaire, mais borné à la caste, la base spirituelle aussi bien que temporelle de toutes les anciennes législations de l'Occident. » Il essaie de le démontrer par plusieurs exemples, notamment par la Pâque-Eucharistie des Esséniens; à cette occasion il cite le passage de Philon sur les Esséniens ou Thérapeutes :

« Leurs interprétations des saintes Écritures consistent en allégories. Car toute la Loi leur paraît ressembler à un être vivant, dont le corps serait les dispositions textuellement exprimées, et l'âme l'esprit invisible caché sous les paroles, esprit dans lequel une intelligence guidée par la raison commence par chercher les propriétés qui lui importent, comme on lit dans le miroir des yeux, découvrant les beautés merveilleuses des pensées sous la forme qui les enveloppe, et rejetant ou dissipant les symboles, pour amener à la lumière le sens nu, à l'usage de ceux qui, avec un peu d'aide, peuvent apercevoir les choses invisibles à travers les visibles. »

P. Leroux, en note, loue cette explication, et il distingue l'allégorisme des Thérapeutes, qui derrière les faits voit des idées, de celui des chrétiens qui dans les faits de la Bible voit d'autres faits « La méthode d'allégoriser des Thérapeutes, écrit-il, me paraît parfaitement caractérisée dans cette phrase. Il s'agit évidemment avant tout de cette espèce d'allégorisme



que les théologiens appellent *tropologique* ou moral... Il est bien certain que saint Paul et les premiers chrétiens ont allégorisé sur l'Écriture à la manière des Thérapeutes. Ainsi tout ce que dit saint Paul sur la circoncision de la chair, qu'il transforme en circoncision spirituelle, se rapporte bien à ce genre d'allégorisme. Il est vrai aussi que les Pères du christianisme ont, plus tard, à l'exemple de Philon lui-même et des Esséniens, allégorisé de la même façon qu'eux... Mais il est certain aussi que les faits de la vie de Jésus et les événements qui suivirent devinrent la matière d'un autre allégorisme qu'on pourrait appeler historique, et qui consistait à voir, dans les faits de la Bible, d'autres faits et non pas directement des idées. C'est là l'espèce d'allégorisme qui ne conviendrait qu'à des chrétiens. »

Si j'ajoute enfin la mention du passage où Gräfenhan, au t. III de son livre *Geschichte der Klassischen Philologie im Altertum*, dont Renan rendit compte dans le *Journal de l'Instruction publique* des 9 et 13 décembre 1848, se moque de la suggestion d'Apion, suivant laquelle « les premiers vers de l'Iliade ont été composés à la fin, le poète en commençant par Μῆνιν ἄειδε, voulant signifier par M H les 48 livres de l'Iliade et de l'Odyssée » (on sait que dans le système numérique des Grecs  $\mu' = 40$  et  $\eta' = 8$ ); j'aurai indiqué la plupart des documents que Renan avait recueillis, la plupart des directions de sa pensée. Parti de l'exégèse rabbinique, qui lui offre un premier objet de comparaison avec les subtilités des théologiens catholiques, il dépasse bientôt la Bible, trouve des analogues et dans les autres livres sacrés, et dans les livres profanes. Le commentaire des anciens livres est alors pour lui un fait général, ressortant d'un besoin de l'esprit humain. Dès lors la tradition dont l'Église catholique s'est constituée la gardienne n'est plus qu'un système de commentaires parmi beaucoup d'autres. Si Jouffroy a montré « comment les dogmes finissent », Renan tient la loi de la

génération des dogmes. Sa thèse sur l'averroïsme que serait-elle, sinon l'histoire d'un long contresens où l'homme du moyen âge dépense sans l'épuiser son ingéniosité? Le texte ancien n'est ainsi qu'une occasion. Mais — chose curieuse — on y est d'autant moins fidèle qu'on a pour lui un culte plus vif. Nous ne louons plus Homère comme M<sup>me</sup> Dacier, mais nous le traduisons mieux. Notre indépendance est plus scrupuleuse que la vénération d'autrefois. Est-ce à dire pourtant que nous ayons tout à fait cessé d'être fils de la gnose? Ce serait regrettable, si, comme le veut Renan, les aberrations mêmes de l'esprit humain prouvent sa « prodigieuse capacité. » Heureusement il n'en est rien. Qu'est-ce que le symbolisme, sinon l'exégèse appliquée au plus riche de tous les livres, la nature, où Baudelaire, comme l'ancien gnostique, « marche à travers la forêt des symboles? » Même quand il s'agit de l'étude des textes — où nous avons fait d'indéniables progrès — un œil malveillant ne découvrirait-il pas dans certains exercices universitaires, par exemple dans l'explication française, des traces non douteuses d'herméneutique? Que de commentaires trop ingénieux, qui font un sort à chaque mot du texte, et n'admettent pas qu'un classique ait erré dans sa raison ou dans son goût! Renan lui-même a reçu cette consécration du respect. On le vit bien au début de cette année, où M. P. Souday le justifia des critiques que M. M. Proust s'était avisé de formuler contre le style de l'auteur des *Origines*. Dans la phrase de la *Dédicace à Henriette* : « La mort nous frappa tous les deux de son aile », M. M. Proust avait blâmé la banalité de l'expression « aile de la mort ». M. Souday lui répondit que ce n'était pas ici une figure, Henriette ayant péri « au pays où l'aile de l'ange exterminateur est une réalité pour les croyants. » — M. Proust avait aussi trouvé fort sèche et rédigée dans un style de Baedeker la description des monuments de Jérusalem quand Jésus y entre pour la première fois. M. Souday prête à Renan le tact de s'être gardé d'intéresser le lecteur à cette



pompe d'Hérode, parce que son héros principal, Jésus, ne s'y intéressait pas <sup>1</sup>.

Un dernier fait : en 1855 paraissait en Angleterre la première œuvre en prose de George Meredith, *Shagpat rasé*, avec en sous-titre : *Divertissement arabe*. Meredith y dit sous forme de contes orientaux, comment un barbier finit par tondre un homme longtemps rebelle à son rasoir. En 1907, un pasteur écossais, le Rev. Mc Kechnie, de Glasgow, consacrait à l'exégèse de *Shagpat rasé* un volume de 300 pages. Selon ce théologien, chaque page de *Shagpat* est lourde de sens allégorique, et il n'est pas une démarche, non seulement du héros barbier, mais du moindre personnage, qui n'ait son symbolisme caché. — Résignons-nous : nous sommes encore au temps où Porphyre, dans l'*Antre des Nymphes*, enseignait que les nymphes sont l'âme, leur voile, le corps, et l'antre, le monde. La sève allégorique n'est pas encore épuisée. Qui sait si elle ne fera pas fleurir une religion nouvelle?

Jean POMMIER.

1) Si je ne craignais d'être accusé à mon tour de glose intempestive, je dirais que Renan n'a pas mieux décrit les constructions d'Hérode pour la solide raison qu'il n'en reste presque rien, et que Josèphe lui-même n'est pas fort loquace à leur endroit (c'est ce dont on se rend compte en lisant le chapitre de l'*Histoire du Peuple d'Israël* consacré à Hérode lui-même, où Renan est tout aussi sec); et quant à l'aile de la mort, j'observerai que dans le manuscrit ce mot ne vient qu'en seconde rédaction pour remplacer le mot *sommeil* que Renan déplaça et mit dans la phrase suivante qu'il ajoutait (*le sommeil de la fièvre nous prit à la même heure*): comment croire à la raison de couleur locale proposée, quand, en Syrie, sous l'impression du coup terrible, ébauchant au crayon sur un carnet de voyage la future dédicace, Renan a écrit : « La mort nous frappa tous les deux de son sommeil »?

---

# UNE LÉGENDE RELIGIEUSE DU MOYEN-ÂGE

## « LE ROMAN DE SAINT FANUEL »<sup>1</sup>

---

La légende qu'on se propose d'étudier ici, est une des plus singulières que le moyen âge nous ait laissées; sa singularité est même telle que, déjà au XIII<sup>e</sup> siècle, elle a scandalisé des âmes pieuses<sup>2</sup>. Cependant, elle mérite l'attention pour d'autres raisons que sa singularité : certains épisodes ont une incontestable valeur poétique et, ainsi qu'on essaiera de le montrer dans les pages qui suivent, l'ensemble présente de l'intérêt pour les études comparatives. Si, jadis, la légende a scandalisé les uns, elle a probablement édifié les autres : le fait que notre récit se trouve dans un assez grand nombre de manuscrits semble indiquer que bien des gens l'ont pris au sérieux et qu'on y a vu une glorification de la Vierge Marie, à laquelle la légende attribue une origine merveilleuse.

Il n'en est pas de notre légende comme de tant d'autres récits apocryphes en vogue au moyen âge, qui ont été rédigés d'abord en latin, puis traduits ou développés dans les langues vulgaires : le *Roman de saint Fanuel* n'existe qu'en français, dans une rédaction versifiée. Une autre particularité de la légende est qu'on ne la rencontre jamais isolée ; le plus souvent, on la trouve insérée, comme premier épisode, dans une

1) Cet article nous avait été envoyé dans les derniers jours d'octobre mais les épreuves n'en ont pas été corrigées par l'auteur, car M. Gédéon Huet est décédé le 11 novembre. Nous consacrerons, dans notre prochain numéro, une notice bio-bibliographique à ce très cher et très ancien collaborateur de la *Revue de l'Histoire des Religions*. [N. de la R.].

2) Dans un manuscrit de la *Conception Notre Dame* de Wace un copiste a interpolé les vers que voici : *Celles et cil soient confondu Qui croient un romans qui fu Qui dist que de flours iert venue Sainte Anne et engendue* (cité dans l'ouvrage de Chabaneau que nous mentionnerons plus loin, p. v-vi, dans la note).



compilation de récits en vers, empruntés aux Évangiles canoniques et apocryphes, qui se trouve dans des rédactions divergentes, dans un grand nombre de manuscrits ; la légende a été interpolée également dans la *Conception Nostre Dame*, de Wace. A-t-elle fait, dès l'abord, partie intégrante de la compilation dans laquelle on la trouve si souvent insérée, ou a-t-elle primitivement existé à part ? Il est difficile de le décider et la question n'a pas grande importance pour la présente recherche, qui traite uniquement de la légende considérée en elle-même.

A notre connaissance, la légende se rencontre dans les manuscrits que voici :

A. Bibliothèque de Montpellier n° 350 publié par Camille Chabaneau, *Revue des langues romanes*, 3<sup>e</sup> série, t. XIV (1885) ; tirage à part, sous le titre, le *Roman de saint Fanuel*, Paris, Maisonneuve, 1889, in 8. Nous citons d'après le tirage à part.

B. Bibliothèque de Berne, n° 634. Courte analyse en latin par J. R. Sinner, *Catalogus codicum mss. bibliothecae Bernensis*. Bernae, 1772, III, 387-388.

C. Bibliothèque de Grenoble, n° 1137.

D. Bibliothèque de Donaueschingen n° 170, publié par J. von Lassberg, en 1842, à la suite de *Ein schön alt Lied von Grave Fritz von Solve*.

E. Fitzwilliam Museum de Cambridge, 20 fl. Comp. P. Meyer, dans *Romania*, XXV, 546.

F. Bibliothèque nationale, franç.. 2815.

G. Bibliothèque nationale nouv. acquis. franç. 10036.

H. British Museum, addit. 15606 ; publié par R. Reinach, *Archiv für das Studium der neuen Sprachen*, LXVII, 263.

De ces manuscrits, j'ai pu consulter personnellement C, F, G ; j'ai connu par les éditions A et H ; l'analyse de Sinner m'a fourni quelques indications sur B. Il m'a semblé que ces secours étaient suffisants pour tenter avec quelque exactitude, une analyse du récit, malgré l'état singulièrement flottant du texte. C'est cette analyse que nous allons donner d'abord.

Si vous voulez que je vous dise de Dieu et de Sainte Marie, faites paix,

écoutez moi : je vous dirai, si vous voulez, comment le roi Jésus naquit et qui engendra sa mère et comment fut « portée » Sainte Anne, qui ne fut pas engendrée par un homme, mais par le fait d'essuyer un couteau sur la cuisse de saint Fanuel, qui porta sainte Anne aussi longuement qu'une mère porte son enfant (v. 29-40).

Saint Abraham eut un verger, on dit encore « Jardin d'Abraham » (*Ort Abraham*) dans la terre de Jérusalem. Dans ce verger, il y avait un jeune arbre<sup>1</sup> qui était très beau; sur cet arbre, il y avait une fleur, nul ne pouvait en décrire la couleur ni en dire la beauté; chaque jour un ange y venait et se posait sur la fleur. Dieu y avait fait apporter l'arbre par un ange du Paradis : il savait bien qu'un jour son corps y serait suspendu. Ce fut l'arbre [dont le fruit fut] défendu à Adam; il en mangea par son péché; pour cela Dieu fit arracher l'arbre et l'envoya, mille ans après la chute<sup>2</sup>, à Saint Abraham, que Dieu eut bien cher; celui-ci le planta dans son verger. Quand Abraham eut planté l'arbre, il entendit une voix qui l'étonna tellement qu'il tomba par terre; puis Dieu lui apparut et lui dit : « je serai crucifié sur cet arbre; et de cette fleur naîtra un chevalier qui portera la mère de la pucelle dont Jésus-Christ fera sa servante. » Saint Abraham demandant comment un chevalier pouvait naître d'une fleur, Dieu lui répondit : « Pour le moment tu n'en sauras pas davantage, je retourne au Ciel; tu le sauras plus tard, quand l'enfant sera né. » (v. 40-105).

Saint Abraham eut une fille, jeune et belle, âgée de douze ans; chaque jour, dès qu'elle se fut levée, elle alla se promener dans ce verger. Un jour, elle s'approcha de l'arbre et en cueillit la fleur, qui avait un tel parfum que la jeune fille en devint enceinte. Dès que la mère eut appris l'état de sa fille, elle la conduisit dans sa chambre et lui reprocha d'avoir déshonoré sa famille, elle la fille d'un « vaillant comte ». (V. 135). « D'après la loi, ajouta-t-elle, si une femme a un enfant sans être mariée, elle doit être lapidée. » La jeune fille affirma qu'elle était vierge et qu'elle était prête à le prouver en subissant l'épreuve du feu, vêtue seulement de sa chemise<sup>3</sup>. La mère avertit le père, et les parents s'efforcèrent de tenir la chose secrète. Mais Dieu ne voulut pas qu'il en fût ainsi : deux femmes de chambre, bavardes de nature, allèrent partout, racontant que la fille d'Abraham était grosse. Les juifs ordonnèrent à saint Abraham de faire venir sa fille. (V. 106-197).

La jeune fille parut, affirmant que Dieu la protégeait. On empila le bûcher; elle se dévêtit, ne gardant sur elle qu'une chemise. Après avoir

1) Littéralement « arbre greffé » (*ente*).

2) V. 65, je lis avec C et G : *Mil ans* après ce mangement.

3) Entre les vv. 158-159 de A, le ms. F insère 28 vers où la jeune fille donne à sa mère des explications sur sa grossesse; ce passage a tout l'air d'une interpolation.



prié Dieu, elle entra dans le feu. Sa mère voulut s'élancer après elle, mais Abraham la retint. Les juifs, qui avaient allumé le feu, furent joyeux de la douleur des parents; mais ils eurent tort; on ne doit jamais se réjouir de la douleur des autres. Eux, ils furent brûlés dans ce jugement [de Dieu], quant à la jeune fille, qui était en chemise, pas un fil de son vêtement ne fut endommagé; Dieu la couvrit de fleurs de maintes couleurs. Jusqu'à ce jour il n'y avait pas eu de roses : les premières roses qui furent parurent sur cette vierge. Les étincelles et la flamme qui volaient sur la dame devinrent des oiseaux qui chantaient doucement. Il n'y eut tison embrasé qui ne devint rose de rosier, fleur de lis et d'égantier. Le feu s'éteignit; toute la parenté de la jeune fille en fut heureuse; sa mère la prit et la baisa. Jamais si beau jardin ne fut comme on en vit en ce lieu où le bûcher avait été allumé. Ce lieu fut appelé Champ Fleuri et il porte encore ce nom. Là Dieu tiendra son « parlement » quand il viendra juger les hommes. (198-342).

Voici le sens [allégorique] de ce feu : les oiseaux signifient les anges qui sont devant Dieu, qui viendront à ce jugement et qui mèneront au Paradis ceux qui seront placés à sa droite; les juifs brûlés sont les pécheurs obstinés, qui ne veulent pas se confesser; les démons les saisiront devant Jésus, au Champ Fleuri, et les jetteront dans la fournaise. La vierge, signifie le Christ qui brisa les portes de l'Enfer et en retira Adam et ses enfants. (373-374)<sup>1</sup>.

Après [l'épreuve du feu] les parents de la jeune fille tinrent conseil et voulurent la marier à un homme riche, Baudouin de Niques<sup>2</sup>, qui lui promettait un domaine de dix châteaux; mais la jeune fille refusa; elle ne voulut d'autre époux que celui qui avait créé les fleurs et l'avait délivrée du feu. — Le jour voulu par Dieu, elle mit au monde l'enfant dont elle était enceinte : la fleur devint un *damoiseil*, noble et beau, qui reçut le nom de Fanuel, parce qu'il fut engendré d'une fleur.<sup>3</sup> L'enfant grandit et Dieu l'affectionna tant qu'il devint roi et empereur. — Saint Fanuel était très sage et très religieux; il allait souvent visiter les pauvres et les malades; il faisait vêtir ceux qui étaient nus, ensevelir les morts, héberger les gens sans asile. Il possédait des pommes, qui guérissaient les gens, quelle que fût leur maladie ou leur lèpre. (375-422)

Saint Fanuel était un jour dans son palais, couché sur une couverture de lit en soie. Il appela son sénéchal et se fit apporter des pommes qu'il voulait distribuer aux malades. Le sénéchal donna à saint Fanuel trois pommes et un couteau. Le roi les prit, et coupa les pommes en morceaux, qu'il distribua à ses malades. Après avoir taillé les pommes, il vit que son couteau était mouillé de la sève; il l'essuia à sa cuisse. La cuisse engrossa

1) Cette explication allégorique manque dans le manuscrit *H*.

2) Leçon du *ms. A*, confirmée par les autres mss.; les leçons fautives sont des altérations de *Niques*.

3) *A*, v. 401-403.

d'une gentille demoiselle.<sup>1</sup> Quand le roi vit cette merveille,<sup>2</sup> il fit venir tous les médecins du pays; aucun d'eux, quelque savant qu'il fût, ne put expliquer la souffrance que l'empereur éprouvait dans sa cuisse. Le jour fixé par Dieu, il fut délivré d'une gentille demoiselle; ce fut sainte Anne, dont naquit la Mère du Christ. Quand le roi sut qu'il avait mis au monde une petite fille, il en eut honte; il appela un chevalier de sa suite, avec l'ordre de la porter dans une forêt et de l'y tuer sans retard<sup>3</sup>. Le chevalier exécuta cet ordre et voulut couper la tête à l'enfant, mais Dieu lui envoya un blanc pigeon coulon qui se mit sur son épaule et lui dit : « Ne tue pas cette enfant, d'elle naîtra une vierge en laquelle Dieu prendra chair et sang, quand il descendra sur la terre ». — Il épargna le nouveau-né; il trouva un grand nid de cygne,<sup>4</sup> y mit l'enfant et s'en alla; puis il dit à son seigneur qu'il avait tué l'enfant; on n'en entendrait plus jamais parler. (423-506)

Dieu fut, par la suite, garde de l'enfant : il le nourrit par le moyen d'un beau cerf, dont les cornes étaient ornées de fleurs. Ce cerf gisait continuellement sous le nid, quand la fillette jetait un cri, il la nourrissait d'une des fleurs merveilleuses qui ornaient ses cornes, jusqu'au moment où elle s'endormait<sup>5</sup>. — Cela dura pendant dix ans<sup>6</sup>. — Un jour le roi alla chasser, accompagné de son sénéchal Joachim, de ses écuyers et de ses archers. Arrivés dans la forêt, ils aperçurent le cerf, les chiens furent découpés; le

1) Le poète veut dire : elle gonfla, devint grosse, de façon à mettre au monde [plus tard] une gentille demoiselle.

2) C'est-à-dire la grossesse, le gonflement de sa cuisse.

3) Leçon des manuscrits *F* et *G*, confirmée par les vv. 484, 490, 502, de la suite du récit dans le manuscrit de Montpellier.

4) Leçon de *A* : *Un molt grand ni d'aigle*; *C F G* : *Un nid de cisne*; *H* : *Un nif sus chaigne*; *B* aussi a un nid de cygne (d'après Sinner). Nous avons adopté « nid de cygne », cette leçon étant celle de quatre manuscrits. Le nid était placé sur un arbre, comme le montre la suite du récit; or, tout le monde sait que les cygnes ne font pas leurs nids sur des arbres; on est bien obligé de mettre cette incohérence sur le compte de l'auteur du « roman ».

5) Leçon de *G* (fol. 162 a) : *Chascun jor est desoz le ni. Quant li enfes jetoit un cri, D'une des flors le rapaisoit. Tant que li enfes se rendormoit* et de *C*. (fol. 7 b) : *Au pié de l'arbre se gisoit. Et quant li enfes s'esploroit, D'une des flors le repessoit*. Les leçons de *A*, *F*, et *H* sont manifestement altérées; celle de *F*, la moins fautive (fol. 194 c), suppose un cerf (masculin) qui allaite! Dans *H* (v. 434-435, éd. Reinsch), il est en outre question d'un ange, qui nourrissait l'enfant avec de la manne.

6) Le ms. *G* développe poétiquement, à la suite de cette indication, ce que le ms. *A* (v. 521-522) et les autres manuscrits disent sèchement en deux vers. Nous reviendrons plus loin sur ce passage.



cerf s'enfuit vers le nid où était la pucelle que Jésus-Christ protégeait. Fanuel brandit sa lance pour frapper le cerf, mais la pucelle cria : « Vassal<sup>1</sup>, ne frappez pas la bête, ne la blessez pas, vous n'avez pas le droit de la tuer. »

Joachim, en entendant cette voix, regarda en haut et vit dans l'abri le nid bel et rond ; il y vit aussi la jeune fille, qui était très jolie et tressait dans sa belle chevelure un fil d'or que Jésus-Christ lui avait envoyé du Paradis, par un ange<sup>2</sup>. Joachim lui adressa la parole et la conjura de dire si elle avait jamais été *di no loi* (religion) et comment elle se nomme. Elle répondit qu'elle se nommait Anne, qu'elle n'avait jamais connu son père mais qu'elle voyait à ce moment sa mère. Quand Fanuel vit son/enfant, il vint à elle et éperonnant son cheval : « Belle », demanda-t-il, « qui êtes vous ? » — La jeune fille répondit : « Ne le savez-vous pas ? Je suis celle que tu as portée ; tu m'as tirée de ta cuisse, tu as donné l'ordre de me tuer ; mais celui qui me mit ici fut doux et débonnaire, il ne voulut pas me faire du mal. Dieu s'est chargé de moi *me prist a norreture* ; maintenant c'est à toi de prendre soin de moi ». — Quand Joachim vit la jeune fille, dont le visage était si beau, il appela Saint Fanuel et lui demanda la jeune fille en mariage, « car elle semble de haute noblesse. » — « Joachim, » dit Fanuel, « jusqu'ici tu n'as pas voulu te marier, et maintenant tu demande cette fée<sup>3</sup> ; si elle consent, je te la donnerai. » La jeune fille donna son consentement ; saint Fanuel l'a donnée et Joachim l'a épousée. Les noces furent brillantes, saint Jean nous le dit. — Nous cessons de parler de sainte Anne ; nous voudrions parler d'autre chose... (507-600) [Suit le récit de la naissance merveilleuse de saint Jean-Baptiste].

Ce qui frappe dans ce récit, plus encore que le merveilleux extravagant des détails, c'est l'incohérence de l'ensemble : l'auteur n'a pas même tenté d'établir une unité d'idées ; c'est ainsi qu'il n'a pas essayé de rattacher les fruits merveilleux dont le suc féconde la cuisse de saint Fanuel à l'arbre paradisiaque dont la fleur a fécondé la mère du même saint Fanuel.

Ce Fanuel est représenté comme un saint homme, particulièrement aimé de Dieu et très charitable, nourrissant les pauvres, etc. ; et le même personnage ordonne de tuer un enfant nouveau-né.

1) Ce mot a ici le sens de « guerrier, noble, gentilhomme », habituel dans la langue poétique du temps.

2) Dans *G* le fil a été apporté par le même pigeon (*coulon*) dont il a été parlé plus haut.

3) Ce mot (v. 590) est dans *F*, *G*, *H* ; dans *A*, le vers est altéré (*Et or demandes ceste a pers.*

C'est que le récit est une mosaïque de thèmes divers que nous pouvons discerner et rapporter à leur source. Nous commencerons par examiner les noms propres, qui sont en quelque sorte l'armature du récit.

« Fanuel<sup>1</sup> » est emprunté à l'Évangile de saint Luc (II, 36), où Phanuel est le père de la prophétesse Anne. Quant au nom d'Anne, mère de la Vierge Marie, il se trouve, comme on sait, dans les Évangiles apocryphes, ainsi que celui de Joachim, l'époux de sainte Anne<sup>2</sup>.

Le nom « Ort Abraham » (c'est-à-dire « jardin d'Abraham ») n'est pas propre à notre texte : on le retrouve dans l'épopée, notamment dans une chanson de geste du cycle carolingien, *Aiol*, et dans des poèmes sur la première croisade. Chabaneau avait pensé à la ville d'Hébron, qui est par excellence la ville d'Abraham et qui était appelée au moyen âge, du temps du royaume chrétien de Jérusalem, *Castellum* ou *Praesidium ad sanctum Abraham* ; mais les indications précises d'anciens itinéraires de la Terre Sainte en latin et en français montrent qu'il s'agit d'une autre localité au nord-est de Jérusalem non loin de Jéricho. — Les indications de ces itinéraires prouvent que « Saint Abraham » est bien, au moins originairement, le patriarche Abraham ; notre auteur ne s'est pas rendu compte de l'énormité chronologique qu'il commettait en faisant de ce « saint Abraham<sup>3</sup> » le trisaïeul de la Vierge Marie<sup>4</sup>.

1) L'explication de ce nom comme s'il signifiait « engendré d'une fleur », semble du fait de l'auteur de notre légende. Chabaneau a remarqué que l'explication traditionnelle de ce nom hébreu qui avait cours au moyen-âge est entièrement différente.

2) Notamment dans *Pseudo-Matthaei Evangelium* et dans *De Nativitate Mariae*; Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, ed. 2<sup>e</sup>, Lips. 1876, p. 54, 55, 113, 114.

3) Voir sur ce point la note à la fin de cet article.

4) Nous avons vu que notre poète fait transplanter l'arbre du Bien et du Mal dans le jardin de saint Abraham mille ans après la chute. En admettant que les événements racontés dans la suite du récit occupent une période de soixante-dix ans, ceci placerait la naissance du Christ dans l'an 1100 environ après la chute du premier homme !



Une autre localité qui se rapporte à la Palestine est *Champ Fleuri*. Ce nom se lit dans les itinéraires de la Terre Sainte, par exemple dans celui attribué à Odoric de Pordenone (*Campus floridus*) : c'est une localité placée entre Jérusalem et Bethléhem et où le prophète Élie serait monté au ciel ; des indications analogues se trouvent dans des itinéraires français<sup>1</sup>. Le pseudo-voyageur Mandeville place « Champ Flory » dans les environs de Bethléhem (*entre celle église et la cité*) et il raconte à propos de ce nom l'histoire de l'ordalie de la jeune fille, accusée à tort de « fornicacion » et le miracle des roses<sup>2</sup>. Ce récit a été très probablement emprunté à une source écrite : plus on a étudié le livre singulier de Mandeville, plus il a pris l'aspect d'une compilation de renseignements et de récits pris dans des livres. L'histoire de la jeune fille doit avoir la même origine livresque : était-elle empruntée par Mandeville (ou par sa source) au *Roman de saint Fanuel* ou bien en était-elle indépendante ? Il est difficile d'être affirmatif à cet égard<sup>3</sup>. Il est en tout cas à noter que le récit de Mandeville ne contient ni le nom de saint Abraham, ni le détail que la jeune fille était devenue réellement enceinte après avoir respiré l'odeur d'une fleur merveilleuse<sup>4</sup>.

Remarquons enfin le nom de « Baudoin de Niques »<sup>5</sup> prétendant à la main de la fille de saint Abraham. Déjà Chabaneau a

1) *The Book of John Maundevill*, éd. George F. Warner, Westminster, 1889, in-fol., p. 177 col. a. — *Champ Fleuri* ne paraît pas se rencontrer dans les chansons de geste : il manque dans la table de M. E. Langlois.

2) *The Book of John Maundevill*, p. 35 : « Et ce furent les primers rosers et les primes roses que ommes eust unques veues à celle jour ».

3) Ch Joret (*La Rose dans l'antiquité et au moyen âge*, Paris, 1892, in-18, p. 271) croyait le récit de Mandeville indépendant de la légende versifiée.

4) On peut encore remarquer que le récit de Mandeville fait une distinction entre les roses rouges et les roses blanches qui n'est pas dans le *Roman de S. Fanuel*. Tout ceci rend assez vraisemblable l'hypothèse que le pseudo-voyageur a tiré son récit d'un écrit indépendant du roman.

5) Des manuscrits donnent des formes manifestement fautives de ce nom ; elles se laissent ramener facilement à la vraie forme « Niques ».

vu que « Niques » doit être Nicée, la ville de l'Asie Mineure célèbre par le Concile<sup>1</sup>.

Considérons maintenant les différents épisodes du récit. Celui dont l'analyse est la plus facile et qui porte le plus nettement l'empreinte de l'imagination médiévale est le récit de l'ordalie, de l'épreuve par le feu par laquelle la fille d'Abraham se justifie de l'accusation portée contre sa chasteté. Rien de plus fréquent dans la littérature du moyen âge que de tels *juises*; en ce qui concerne spécialement l'épreuve par le feu, dans la chanson de geste *Doon de La Roche*, Olive, sœur de Pépin le Bref, accusée par son mari d'adultère, offre, pour se justifier, de se jeter dans les flammes d'un bûcher allumé : si un cheveu de sa tête, si un pli de son vêtement sont roussis, elle se reconnaîtra coupable<sup>2</sup>. Pour des miracles où les roses jouent un rôle, nous renvoyons à l'ouvrage déjà cité de Charles Joret, *la Rose*. Mais ici il y a un lien spécial entre le miracle des roses et le nom de *Champ Fleuri*, qui désigne, ainsi que nous l'avons vu, une localité réelle de la Palestine : le récit a l'air d'un conte étiologique, imaginé pour expliquer ce nom de *Champ Fleuri*.

Le second épisode est cette histoire de l'arbre paradisiaque arraché, par la volonté de Dieu, et transplanté dans le jardin d'Abraham; cet arbre deviendra plus tard la croix sur laquelle le Christ-Dieu, comme disait le moyen âge, sera crucifié. Nous avons ici une des formes de la légende du bois de la Croix, étudiée le plus complètement par W. Meyer<sup>3</sup>. Dans le groupe de versions auquel appartient notre texte, on établit un lien direct

1) Pour « Nicée »; Geoffroi de Villehardouin a les formes « Niké, Niqué »; voir la Table des Matières de l'édition de N. de Wailly, Paris, 1874, au mot « Nicée ».

2) *Doon de la Roche*, v. 229 et suiv. (sous presse pour la Société des Anciens Textes Français). Dans un roman espagnol en prose, fait sur une rédaction perdue du poète français, l'épreuve par le feu a lieu réellement, et Olive s'en tire à son honneur.

3) Wilh. Meyer, *Die Geschichte des Kreuzholzes von Christus* (dans *Abhandlungen* de l'Académie de Bavière, 1<sup>re</sup> classe, t. XVI). L'auteur mentionne notre légende, p. 20, comme une forme tout à fait altérée.



entre la Croix, instrument de la Rédemption, et l'arbre paradisiaque, cause de la chute; le texte qui a le plus de rapport avec le nôtre est un passage de Gervais de Tilbury, cité par W. Meyer dans son travail, p. 18 : *Traditio Graecorum habet, quod de arbore illa in cujus fructu peccavit Adam, ramus fuit translatus in Jérusalem, qui in tantam excrevit arborem, quod de illo facta est crux Domini*. On peut observer, d'abord, que l'altération que présente la forme admise dans notre « roman » est la conséquence, non tant de confusions ou d'erreurs de mémoire, que de l'idée qu'on a eue de rattacher la légende à cet « Ort saint Abraham, » donné par la géographie traditionnelle de la Terre Sainte; en outre, que le « roman » présente une complication de plus que la légende : non seulement l'arbre paradisiaque y est identifié avec la croix du Christ, mais cet arbre est, d'une façon singulière et surnaturelle, l'ancêtre de la Vierge Marie, destinée à enfanter le Christ.

Il nous reste maintenant à considérer la double conception surnaturelle qui rend possible cette singulière généalogie. Ici nous sommes obligés de nous adresser aux contes populaires, d'abord en ce qui concerne la jeune fille, devenue mère après avoir aspiré le parfum d'une fleur merveilleuse.

E. S. Hartland<sup>1</sup> a cité, d'après des contes des pays les plus divers, des exemples de femmes devenues enceintes après avoir mangé des bourgeons, des fleurs, des feuilles de plantes extraordinaires. Particulièrement intéressant pour nous est un conte roumain<sup>2</sup>, que déjà H. Usener<sup>3</sup> a rapproché du *Roman de saint Panuel* : Une jeune fille, que son père tient enfermée, boit de l'eau où elle avait trempé une fleur d'une beauté merveilleuse; elle devient enceinte. L'idée fondamentale du récit dans le

1) *The Legend of Perseus*, London, 1894, t. I, 88-90.

2) E. et A. Schott, *Walachische Märchen*, Stuttgart, 1845, p. 262.

3) *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, 128-129. — Usener cite encore un récit intéressant de l'antiquité : Junon devient enceinte et enfante Mars, après attouchement avec une fleur merveilleuse, que Flore lui a donnée (Ovide, *Fastes*, V. 251-258).

roman est par conséquent d'origine folklorique; seul, l'ange qui vient chaque jour, se poser sur la fleur, est une adjonction spécialement chrétienne. ●

La présence d'éléments empruntés à la tradition populaire est encore plus évidente dans la dernière partie du roman, l'histoire si singulière de saint Fanuel et de sa fille, sainte Anne. Ce récit est manifestement apparenté à un conte qui a été recueilli, complètement ou à l'état fragmentaire, dans l'Inde, l'Asie Mineure et l'Algérie et qu'Émile Cosquin a étudié avec son soin habituel<sup>1</sup>.

Prenons d'abord le conte de l'Asie Mineure<sup>2</sup> :

Un homme et une femme n'avaient point d'enfants. Un jour, la femme entendit crier dans la rue : « Pommes de grossesse ! (*Big-belly apples*) » Elle en acheta une; mais, au lieu de la manger, elle la posa sur la table. Le mari vint, vit la pomme et la mangea. Et voilà qu'un de ses gros orteils enfla, comme s'il avait une ampoule. Pour aller chez le médecin, il devait passer à travers un fourré, et des ronces écorchèrent le pied. L'ampoule creva et, sans que l'homme s'en aperçût, il en sortit une petite fille. « L'aigle de Dieu » emporta l'enfant dans son aire, sur un haut cyprès, et elle y fut nourrie et élevée par l'aigle jusqu'à l'âge de douze ans. — Auprès du cyprès était une fontaine, et il advint que le prince [du pays] s'arrêta là un jour pour abreuver son cheval. Au moment où le cheval allait boire, la jeune fille sortit la tête du nid pour regarder, et le cheval s'effaroucha devant le reflet du visage dans l'eau. Le prince leva les yeux et, apercevant la jeune fille, il fut pris d'amour pour elle. Il rentra chez lui et se mit au lit; il envoya un crieur public enjoindre à toutes les femmes de la ville de faire la soupe pour le réconforter.

Le prince choisit une de ces femmes — déjà âgée — pour lui confier le secret de sa maladie. La femme, très intelligente,

1) *Revue des traditions populaires*, XXX, 1915), 66-74.

2) Publié par W.-R. Paton dans la revue *Folk Lore*, 1900, p.000. M. Paton le tenait d'une vieille religieuse grecque, de Lesbos, qui l'avait entendu raconter dans sa jeunesse à Kassaba, ville turque de l'Asie Mineure (Phrygie). Nous citons l'analyse d'E. Cosquin, qui est très fidèle.

3) Le sens du récit est évidemment que le prince est malade par suite de l'impression produite sur lui par la merveilleuse beauté de la jeune fille, ainsi que cela est dit clairement dans le conte algérien que nous allons analyser à l'instant.



amène, par une ruse, la jeune fille à descendre de l'arbre : le prince, aux aguets, s'empare d'elle, l'emporte chez lui et fait d'elle sa femme. — Peu après les noces, le prince part pour la guerre ; sa mère prend la nouvelle mariée, lui rase la tête, l'habille en garçon et l'envoie garder les oies. — Quand le prince revient, sa mère lui dit que sa femme est morte. Il est très affligé ; pour dissiper son chagrin, il se met à la fenêtre et écoute ce que chantent les jeunes garçons, le soir, assis devant le palais. Parmi eux se trouve, déguisée malgré elle, sa jeune femme ; elle chante une chanson qui raconte son histoire : « Une pomme j'étais ; une femme m'a achetée ; un homme m'a mangée », etc. Le prince comprend que c'est sa femme ; il descend et la reprend.

La parenté entre la première partie de ce récit et l'histoire de saint Fanuel et de sainte Anne, jusqu'au moment où elle épousa Joachim, saute aux yeux. Un conte recueilli à Blida en Algérie, par M. Desparmet, est, à certains égards, encore plus près du roman médiéval<sup>1</sup> :

Un roi n'avait pas d'enfant. Il avait épousé je ne sais combien de femmes ; pas une ne l'avait rendu père. — Un jour, un marchand juif passa devant la porte du jardin royal, en criant : « Qui veut acheter de la Pomme de Grossesse<sup>2</sup> ? Cette pomme se vend cher ; mais la femme qui en mange est sûre de concevoir. » — La reine appela le marchand, acheta un de ses fruits et rentra dans son appartement. Elle coupa la pomme en deux, en mangea une moitié et serra l'autre. — Ces pommes mûrissent dans une autre saison que les autres. Le roi, étant venu chez sa femme, trouva la moitié qu'elle avait mise de côté. Il y mordit et, la prenant pour une primeur, il la mangea avec plaisir. La reine fut fort mécontente, quand elle ne trouva plus sa moitié de pomme et quand elle apprit de son mari qu'il l'avait mangée.

Elle se trouva bientôt enceinte. Quant au roi, il lui poussa sur la cuisse

1) Ce conte fut communiqué par M. Desparmet à E. Cosquin, qui l'a publié « à peu près *in-extenso* », dans son article cité, p. 67-73.

2) « *Poffa elhobâl*. » Ce dernier mot, inconnu dans la langue actuelle appartient à l'arabe ancien. De plus, il est au cas indirect, lequel souligne son caractère archaïque ; car toute déclinaison a disparu dans le dialecte maghrébin moderne ». Cette note de M. Desparmet est intéressante ; elle semble un argument en faveur de l'antiquité du conte.

une boule qui ressemblait à une loupe et qui se mit à grossir tant et si bien que le roi en fut de jour en jour plus incommodé; bientôt il ne put se tenir ni debout ni couché. — La reine mit au monde un garçon; le roi, de son côté, fit venir des médecins de tous les pays; mais aucun ne comprenait rien à son cas. Enfin on appela un Maghrébin, qui vivait solitaire dans une caverne. Celui-ci examina le roi attentivement. « Il n'y a rien là d'embarrassant, dit-il. Vous avez mangé de la Pomme de Grossesse ». — « J'ai trouvé, en effet, une moitié de pomme que j'ai mangée. Je n'en sais pas davantage. » — Le Maghrébin se fit apporter de sa caverne une certaine caisse, dont il tira sa trousse. Il incisa la tumeur et y trouva un morceau de chair, qu'il enleva. À peine l'avait-il posé près de lui, qu'une paonne pénétra brusquement dans la chambre, prit ce paquet de chair dans son bec et s'envola.

La paonne gagna un royaume voisin et s'arrêta sur un arbre, à l'ombre duquel se trouvait un abreuvoir, où le roi du pays faisait boire ses chevaux. Elle y bâtit son nid et y vécut des années.

Un jour, les nègres des écuries royales, en menant leurs bêtes à l'abreuvoir, remarquèrent que celles-ci s'effarouchaient devant des ombres qu'elles apercevaient au fond de l'eau et ne voulaient pas boire. Ils en firent un rapport à leur maître. « J'y vais, » dit le fils du roi, « je veux voir cette affaire. » Il amena lui-même les chevaux jusqu'au bord de l'abreuvoir. Il jeta un coup d'œil au fond du bassin; il y vit une jeune fille d'une beauté qui jamais n'exista. Il tomba sur la face, évanoui. On l'emporta sans connaissance, on le déposa dans une chambre, et il y resta trois jours, ne disant pas un mot, ne rendant même pas le salut.

La suite du récit est, pour le fond, conforme au conte de l'Asie Mineure; seulement tout est plus compliqué. Le prince a recours à une vieille femme expérimentée, qui dit : « Cette jeune fille est une *djaniïa* (sorte de génie, de fée). Elle a été élevée par cette paonne, qui, elle aussi, est une *djaniïa*. » Sur le conseil de la vieille, le prince se sert d'un enchanteur juif<sup>1</sup>, qui, par sa science magique, oblige la jeune fille, qui « s'était transformée en colombe, à paraître enfin sous sa forme humaine ». A la fin du septième jour elle descendit. « Les ténèbres furent illuminées par la beauté de la jeune fille. Elle ravit le prince et il fit le serment de l'épouser. » — Le mariage a lieu. Mais le prince avait déjà une première femme. Celle-ci, jalouse, aidée de la mère du prince, réussit à trans-

1) Les juifs figurent souvent dans les contes de l'Afrique du Nord.



former la nouvelle mariée en colombe, qui va vivre sur un arbre, non loin d'un jardin appartenant au prince. La mère du prince lui fait croire que sa femme s'est enfuie à la campagne. Le prince, très affligé, désirant se distraire un peu, va surveiller des travaux de défrichement près de son jardin. Les jardiniers entendent une voix de jeune femme qui raconte son histoire : « Une pomme de grossesse m'a fait naître. — Le sultan a fait ma gestation. — La paonne-génie m'a élevée », etc. Le prince, averti, fait venir de nouveau la vieille et c'est ici que se place, dans le conte algérien, l'épisode de la ruse, par laquelle la vieille amène la jeune femme (toujours transformée en colombe) à descendre et à se laisser prendre. Le prince réussit à désensorceler sa femme et à lui rendre sa forme humaine. La mère du prince et sa première femme sont punies. Un jour, le prince étant heureusement uni à sa bien-aimée, on vit paraître une femme, resplendissante d'or et de diamants ; c'était la mère adoptive de la jeune épouse du prince. Elle resta quelque temps avec sa fille et son gendre, puis elle s'envola sous la forme d'une paonne. Depuis lors, quand elle venait voir sa fille, elle prenait les apparences d'une femme et, quand elle la quittait, celles d'une paonne.

M. J. Desparmet a noté à Blida une seconde version du conte, très incomplète, puisqu'elle ne comprend que la première partie du récit, rattachée comme introduction à un conte d'un tout autre type, en outre, le début est altéré. Cette version n'en est pas moins intéressante pour nous :

Une femme<sup>1</sup> qui n'a d'autre enfant qu'un fils, se prépare un « remède » pour devenir encore mère et s'en va aux bains. Pendant qu'elle y est, le mari trouve le remède dans une casserole et le mange. Peu de jours après, la femme meurt. — Cependant l'homme voit sa jambe s'enfler de plus en plus; finalement, elle s'ouvre et il en sort une petite fille. Ne sachant qu'en faire, l'homme la remet à son fils, qui la pose sur un arbre et l'abandonne. Un aigle vient pendant trois ans lui donner la becquée.

1) J. Desparmet, *Contes populaires sur les ogres, recueillis à Blida*, Paris, 1909, I, 140.

On retrouve ici un des traits caractéristiques du « roman » : celui qui a mis au monde la petite fille merveilleuse la donne à un autre homme qui l'expose dans la solitude.

Il est fort possible qu'on trouve un jour d'autres versions<sup>1</sup> de ce conte bizarre, mais poétique ; dès maintenant, nous possédons assez de données pour pouvoir affirmer que le *Roman de saint Fanuel* a utilisé la première partie de ce récit populaire, pour en tirer son histoire de la naissance de sainte Anne. En effet, les rapports entre les deux récits sont trop nombreux et précis pour qu'on puisse songer à une coïncidence accidentelle ; quant à la supposition que le conte serait un souvenir du roman, elle serait inadmissible. Le roman est profondément illogique : on ne voit pas bien comment la sève des pommes de Saint Fanuel, qui ont une vertu uniquement thérapeutique, peut amener la naissance d'une petite fille, tandis qu'on comprend très bien, une fois admise la logique spéciale des contes merveilleux, que cette mystérieuse « pomme de grossesse » mangée par mégarde par un homme, cause la grossesse de cet homme et la naissance subséquente d'une enfant, qui devient ensuite d'une beauté merveilleuse, quasi surnaturelle<sup>2</sup>. Nous avons signalé plus haut le caractère illogique du roman de Fanuel, qu'on nous présente comme un saint personnage et qui n'en donne pas moins l'ordre de tuer une enfant innocente. Dans un conte merveilleux (comp. le

1) La version qui a été recueillie dans l'Inde occidentale (à Salsette, près de Bombay) est très incomplète et altérée et sert, comme le second conte de Blida, d'introduction à un récit d'un autre type. (*Indian Antiquary*, XX [1891], p. 29). La petite fille sort d'une ampoule sur le pouce d'un mendiant religieux.

2) Le qualificatif de fée est appliqué, nous l'avons vu, dans le « roman » à sainte Anne. — Le manuscrit G décrit la beauté de la jeune fille dans un passage qui développe les vv. 521-522 de A et qui ne se retrouve dans aucun autre texte que j'ai consulté : *Molt ot gente demoisele; Onques nus hons ne vit plus bele. Les crins ot biaux, luisans et sors, Ainsi luisoient con fins ors; Tos li bois en reflamboioit, De la clarté qu'ele jetoit.* Si ces vers sont une interpolation, c'est une interpolation singulièrement conforme à l'esprit du conte primitif.



second conte de Blida<sup>1)</sup> cela est moins choquant. Un personnage de féerie a le droit de faire bien des choses sans que cela tire à conséquence.

En admettant l'antériorité du conte, la plupart des incohérences de la légende s'expliquent par l'intention de l'auteur du roman de transformer ce conte en un récit dévot. Fanuel, petit-fils de « saint » Abraham, grand-père de la Vierge Marie, devait être lui-même un saint personnage : on le représenta par conséquent comme s'occupant de bonnes œuvres, de la guérison des malades ; de là la transformation des « pommes de grossesse » en pommes médicinales. Saint Fanuel ne pouvant plus manger les pommes, on s'avisa de l'expédient du couteau essuyé sur la cuisse<sup>2)</sup>.

On ne voit pas bien, d'autre part, pourquoi le roman a remplacé l'oiseau (aigle ou paon) du conte, qui élève la petite fille, par un cerf ; on peut cependant remarquer que les cerfs (ou biches) sont fréquents dans les contes dévots, et que dans la *Naissance du chevalier au Cygne* figure une cerve qui nourrit des petits enfants<sup>3)</sup>. — Nous n'avons pas retrouvé ailleurs

1) Dans ce conte il n'est cependant pas dit, comme dans le « roman », que le « père » de l'enfant donne l'ordre de *la mettre à mort*. On l'abandonne dans un bois. Ce trait a cependant pu se trouver dans la version qu'avait présente à l'esprit l'auteur du roman. Ce détail d'une personne qui reçoit l'ordre de tuer un être sans défense et qui n'exécute pas cet ordre, est un thème très répandu et certainement ancien de folk lore.

2) ARTURO GRAF (*La Leggenda del Paradiso Terrestre*, Torino, 1878, p. 88) rappelle à ce propos le mythe bien connu de la naissance de Dionysos et, de plus, Some et Aurva dans la mythologie indienne. On peut noter qu'on retrouve la *cuisse* dans le premier conte de Blida ; dans le deuxième conte de Blida, il est question, plus vaguement, de la *jambe* ; dans le conte de l'Asie Mineure, d'un des *gros orteils* ; dans le conte indien, de la *main*. Pour qu'on pût raisonner avec quelque certitude sur ce détail de la *cuisse*, il faudrait qu'on disposât d'un plus grand nombre de versions du conte, nous permettant de décider s'il est primitif ou adventice.

3) Remarquons qu'ici encore le conte, où le nid est la demeure de l'oiseau qui élève l'enfant, est plus logique que le roman, où le nid ne rime à rien. — Nous avons signalé plus haut cette singulière contradiction de ce « nid de cygne » qui, dans la suite du récit, est cependant placé sur un arbre.

cette fiction singulière des fleurs qui ornent les bois du cerf et qui nourrissent l'enfant : il est bien possible que ce soit là une invention de l'auteur de la légende, ayant pour point de départ la fleur merveilleuse dont il est question dans l'histoire de la fille de saint Abraham : après la fleur qui féconde, celle qui nourrit.

L'analogie de la légende et du conte cesse à partir du moment où le jeune prince (ici Joachim) découvre la jeune fille sur l'arbre ; il y a même dans cette partie du conte des détails (l'image de la jeune fille reflétée dans la fontaine ; les chevaux effrayés par ce mirage) que la légende a négligés parce qu'ils ne rentraient pas dans son cadre.

Nous avons analysé les éléments divers qui composent la légende, jetons maintenant un coup d'œil sur l'ensemble. Ce qui frappe, c'est le caractère palestinien des deux noms de lieu essentiels, « Ort saint Abraham » et « Champ Fleuri », qui appartiennent à la topographie légendaire de la Terre Sainte ; le nom « Baudoin de Niques » nous ramène encore, nous l'avons vu, sinon précisément vers la Palestine, du moins vers le Levant ». On peut ajouter que les deux versions complètes du conte auquel on a emprunté les éléments essentiels de la dernière partie de la légende ont été recueillies l'une en Asie Mineure, l'autre en Algérie, par conséquent dans le monde « oriental »<sup>1</sup>. D'autre part, nous avons vu que l'histoire de la jeune fille accusée d'impudicité et du miracle des roses a tout l'air d'une légende étiologique, se rattachant à cette localité palestinienne du « Champ Fleuri ». On arrive ainsi naturellement à la conclusion que, les éléments divers dont se

1) On se rappelle qu'une seconde version incomplète a été recueillie en Algérie et une version fragmentaire, très altérée dans l'Inde, donc toujours en « Orient ». — Cet argument basé sur le domaine géographique du conte n'est pas absolument décisif : un jour, peut-être, on recueillera le récit dans d'autres pays encore ; en outre, les spécialistes de ces études savent qu'un conte peut disparaître de la tradition d'un pays où il était jadis connu.



composent la légende étant originaires de la Terre Sainte, l'ensemble l'est également.

Il faut cependant faire une restriction : l'ordalie par le feu, par le bûcher, telle qu'elle figure dans l'histoire de la fille de saint Abraham, appartient au moyen âge occidental ; ce n'est pas là une idée de Byzantins ou plus généralement de chrétiens orientaux. De même, malgré le témoignage noté plus haut de Gervais de Tilbury, qui attribue aux Grecs la forme spéciale qu'il cite de la légende du bois de la Croix, cette légende s'est développée en Occident plutôt qu'en Orient. Nous croyons donc que le roman de saint Fanuel s'est formé, non parmi les chrétiens d'Orient, mais parmi les chrétiens latins du royaume de Jérusalem.

Si ces déductions sont justes, cette formation ne saurait être antérieure au XII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Paul Meyer plaçait la rédaction du *Roman de saint Fanuel* au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup> ; il ne faudrait pas, cependant le faire descendre trop bas. Le détail du fil d'or, tressé dans les cheveux de la jeune fille, est considéré, d'ordinaire, comme une preuve d'antiquité relative ; on le rencontre encore dans la première partie du *Roman de la Rose*, celle qui est l'œuvre de Guillaume de Lorris<sup>3</sup>, composée vers 1230. C'est manifestement une œuvre de jongleur, de même que la compilation des récits tirés des Évangiles canoniques et apocryphes<sup>4</sup>, dans

1) On pourrait encore supposer que le récit a été imaginé en France, par un versificateur qui aurait combiné des données qu'il tenait de gens qui avaient visité la Terre Sainte et en rapportaient des récits ; mais cette hypothèse a un caractère plus artificiel que celle que nous avons admise. En tout cas, l'origine palestinienne des éléments divers dont le récit se compose est hors de doute.

2) *Histoire littéraire de la France*, XXX, 349.

3) Dans la description de Liesse (Leece), v. 856 éd. E. Langlois : *D'un fil d'or estoit galonnée*.

4) Nous avons dit plus haut qu'il n'est pas facile de dire si notre légende a fait partie dès l'origine de cette compilation, ou si elle y a été insérée après coup. Notons ici que l'idée, exprimée dans notre légende et d'après laquelle la loi juive condamnait la fille-mère à être lapidée (la législation du Pentateuque ne contient en réalité rien de semblable) se retrouve dans

laquelle ce roman se trouve inséré : le style, les idées, même l'état flottant du texte, tout plaide en faveur d'une pareille origine.

Si les vues développées ici sont justes, le *Roman de saint Fanuel*, qui a fait parfois scandale, s'explique, comme tant d'autres légendes, par les circonstances qui ont présidé à sa formation.

#### NOTES COMPLÉMENTAIRES.

A. « *Ort Abraham.* » — Des passages dans les chansons de geste montrent que l'*ort Abraham* était une localité souvent visitée par les pèlerins et d'où ils rapportaient des souvenirs. Dans *Aiol*, un pèlerin parle de ce qu'il a vu en Terre Sainte et dit (v. 1553, édit. J. Normand et G. Raynaud).

En l'ort Saint Abraham pris cest espi.<sup>1</sup>

Dans la *Conquête de Jérusalem*, édit. C. Hippeau, Paris, 1868, p. 186, Bohémond dit qu'il ne peut accepter la couronne du royaume de Jérusalem, vu qu'il est sur le point de quitter la Terre Sainte.

Mes palmes ai coillies en l'ort saint Abrahant,  
Fresées et estraintes de soie a fil d'argent;  
Le matin moverai, se Dex le me consent.

Une indication précise se lit dans la chanson des *Chéifs*<sup>1</sup>.

Che fut diemence, que l'aube est esclairie,  
Richars et li caitif orent la messe oïe  
En l'ort saint Abrahan, en la terre joïe,

le texte de la compilation publié par Chabaneau : Joseph explique à Marie enceinte pourquoi il est obligé de la répudier (V. 1237-1246, éd. Chabaneau) et dit *Or esserès vos lapidée... La lois le mostre apertement, Puis que feme a enfantement, S'ele ne l'a de son seignor, On la lapide a grand dolor.* — Cette idée semble une extension abusive de ce qui est dit dans l'Évangile de S. Jean, VIII, 5.

1) Il faut peut-être corriger *espi* = la plante *spicus nardi*; comp. *Conquête de Jérusalem*, p. 191-192.

2) Extraits, publiés par C. Hippeau, à la suite de : *La chanson du Chevalier et de Godefroid de Bouillon*, Paris, 1877, II, 271.



La ou Dex jeûna, li flex sainte Marie  
La sainte Quarentaine, si com l'estoire crie.

Cette indication, qui place « l'Ort » ou le jardin d'Abraham près de la localité où, selon la tradition, le Christ aurait jeûné avant la Tentation dans le désert, se retrouve dans une description de la Terre Sainte, insérée dans la continuation anonyme de Guillaume de Tyr <sup>1</sup>.

A une lue de Jherusalem estoit Bethenie... D'illuec avant estoit la Quarantaine, ou Nostre Sirez jeûna XL jours et XL nulz. Par desus estoit li Jardin Abraham.

Ces indications sont confirmées par les descriptions latines de la Terre Sainte. Téoderich (1171-1173) écrit :

In ascensu<sup>2</sup> sive descensu montis hujus [scil. Quarantane] ad radicem videlicet ipsius, fons magnus ebullit, qui et ipsum Abrahae hortum et universam circumpositam planitiem irrigat.

La description la plus détaillée est celle de l'Allemand Boldensele <sup>3</sup>, qui visita la Terre Sainte en 1332-1333 et qui explique le nom de « jardin Abraham » :

Post haec veni in Bethaniam... De hoc sancto loco parva diaeta est ad Jordanem, deserto quodam montoso medio existente... In fine hujus deserti mons altus est, in quo 40 diebus et 40 noctibus Dominus dicitur jejunasse... Infra hunc montem versus planitiem Jordanis est hortus et fons pulcherri-  
mus atque magnus, circa quem beatus Abraham, de Chaldaea praecepto Dei veniens, aliquamdiu dicitur habitasse; ubi et altare aedificavit nomenque Domini invocavit; unde hodie Hortus Abraham nuncupatur.

La *Quarantaine*, le *Mons Quarantane* se montre encore aujourd'hui dans les environs de Jéricho : c'est le *Djebel Karantal* des Arabes (déformation de *Mons Quarantane*), la hauteur où la légende place le jeûne du Christ pendant quarante jours<sup>4</sup>. —

1) *Itinéraires à Jérusalem... rédigés en français... publiée par H. Michelant et G. Raynaud*, Genève, 1882, p. 169.

2) *Theoderici libellus de locis sanctis... herausgegeben von Titus Tobler*, St. Gallen, 1865, p. 72.

3) *Itinerarius*, de Wilhelm von Boldensele, publié dans *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, année 1852, p. 273-274.

4) Baedeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1893. (rédigé par A. Socin et E. Benzinger) p. 168-169.

La source dont parlent les textes du moyen âge se retrouve dans le voisinage de cette hauteur : c'est la *fontaine du Sultan*, 'Aïn es-Soultân, et ce qui montre bien l'identité, c'est que les chrétiens de nos jours l'appellent *fontaine d'Elisée*<sup>1</sup> et que ce nom d'Elisée se retrouve rattaché à la fontaine dans les relations du moyen âge<sup>2</sup>. — Autour de cette source se trouvent des buissons, refuges de nombreux oiseaux<sup>3</sup>; cette végétation était-elle jadis plus abondante et est-ce elle qui a donné lieu au nom de « jardin d'Abraham » ? Cette question est de la compétence des spécialistes de la géographie légendaire de la Palestine.

B. *Le conte des « Pommes de grossesse »*. — En terminant, nous voudrions dire quelque chose du conte populaire, auquel le *Roman de saint Fanuel* doit quelques-uns de ses détails les plus singuliers, mais aussi les plus poétiques. Ce conte n'est vraiment original que jusqu'au moment où le prince découvre la jeune fille, cachée dans le nid des oiseaux; à partir de là, il présente les plus grandes analogies avec d'autres contes, qui ont un tout autre point de départ. Nous renvoyons pour ces rapprochements à l'étude déjà citée et si bien documentée d'Émile Cosquin.

La partie intéressante du récit est cette singulière histoire des « pommes de grossesse ». Nous croyons que cette histoire, quelque bizarre qu'elle soit, n'est qu'un exemple de cette logique dans la bourde qui fait en grande partie le charme des contes merveilleux. De tout temps, on a cru à des moyens pour faire concevoir des femmes stériles; d'autre part, nous avons vu que, dans des contes de divers pays, des femmes deviennent enceintes après avoir mangé des bourgeons, des feuilles, des fleurs — ici des fruits — de certaines plantes. Cette idée pouvait amener un esprit à la fois narquois et imagiatif à se

1) Baedeker, p. 168.

2) « Subter Quarentenam... fons Heliséi »; Burchard de Monte Sion, dans *Peregrinatores medii aevi quatuor*, éd. Laurent, Lipsiae, 1864, in-4°, p. 68; voir aussi Mandeville, éd. Warner, p. 49.

3) Baedeker, p. 168.



demander ce qui arriverait si un homme mangeait de ces fruits merveilleux, destinés à une femme. Notre conte n'est que la réponse burlesque à cette question. A ce thème des « pommes de grossesse » mangées par un homme, s'est ajouté celui — peut-être primitivement indépendant — d'une fillette, élevée par des oiseaux dans leur aire.

Dans l'ensemble, le récit paraît un de ceux qui peuvent avoir été imaginés par des femmes : il n'y a pas de véritable héros, mais une héroïne, et un homme y joue un rôle grotesque. L'antiquité relative du conte est également remarquable : le récit n'est pas très répandu ; il n'a été recueilli jusqu'ici que dans l'Inde, l'Asie mineure et l'Afrique du Nord ; et cependant le fait qu'il a été utilisé par l'auteur du *Roman de saint Fanneel* prouve qu'il remonte au moins au treizième siècle.

G. HUET.

# LA PHYSIOLOGIE MYSTIQUE DE L'INDE

---

La présente étude ne concernera pas les recherches des médecins hindous ni la conception qu'ils se sont faite de la nature; l'exploration de ce domaine particulier de l'indologie a été amorcée par les travaux d'un Palmyr Cordier et d'un J. Jolly<sup>1</sup>. L'objet de ces quelques pages est d'extraire non pas de textes spécifiquement médicaux, qui dateraient tout au plus de l'époque médiévale, mais de documents religieux ou philosophiques appartenant pour la plupart à l'Inde ancienne, la notion qu'ils impliquent de l'organisme humain. La physiologie que nous analyserons, en nous efforçant de restituer ses étapes successives, sera mystique non seulement par les sources où nous la puiserons, mais en son essence même, car elle décrira des processus constitutifs non du jeu normal des organes dans la vie commune, mais d'un effort religieux, inspiré soit des rites, soit d'une ascèse indépendante, pour transcender la vie spontanée en vue de l'obtention d'une fin absolue. Par contre notre recherche se fera aussi objective que possible; elle reposera uniquement sur des textes, paraphrasés ou interprétés par leur critique interne.

## I. — VÉDAS.

La conception qui se reflète dans les hymnes ou dans les formules védiques déconcerte nos esprits, dressés à distinguer, comme faisant l'objet de sciences distinctes, des ordres différents de phénomènes naturels. C'est trop peu de remarquer que

1) Jolly, *Medizin*, Grundriss d. indo-arischen Philol. u. Altertums, Bd III, Heft 10, Strasbourg, Trübner, 1901.



physiologie et psychologie ne sauraient se discerner, alors qu'âmes et corps ne s'opposent par aucune antithèse. Il faut reconnaître qu'une équivalence, exprimée en de subtils parallélismes, assimile au concept de l'homme le concept de la nature; de sorte que l'Indien peut, comme le Grec archaïque, prétendre lire en grands caractères, dans le cosmos, ce qu'il trouve en réduction dans le microcosme : la physique, l'astronomie s'élaboreraient pour lui, s'il visait — ce qui n'est point le cas — à constituer des sciences, dans le prolongement des sciences de l'homme. La notion de l'ensemble des phénomènes se présente ainsi, dès l'origine, comme unique et systématique.

Cette notion doit son unité à la conviction indiscutée, que le sacrifice, celui dont la caste brahmanique s'arrogera le monopole, est non seulement le centre, mais la texture même de l'univers. Le sacrifice védique régit en souverain la nature, mais cette efficacité magique du culte trouve son fondement dans la consubstantialité du rite et des êtres. En particulier, l'organisme humain, qui vit et supporte une conscience, est, à la lettre, un sacrifice. Le *Rgveda* (X, 90) représente l'Homme originaire (Puruṣa) comme une victime immolée par les dieux et constituant, avec les diverses parties de son corps, toutes les réalités de la nature. Cette oblation pose les assises fondamentales (dharmāṇi prathamāṇi) de l'ordre universel : et l'expression de dharman, dont il est ainsi fait usage, inaugure déjà l'immense fortune d'acception physique et morale qui doit lui échoir par la suite de la civilisation indienne, puisqu'elle traduit dès ce très ancien texte l'identité de la légalité rituelle et de l'existence.

Les fonctions organiques devaient donc apparaître aux bardes védiques sous l'aspect de forces cosmiques, et inversement. Une même vie circule dans le corps humain et dans le monde. Telles de nos activités, la parole par exemple (vāc), ou l'esprit (manas), s'érigent d'elles-mêmes en principes démiurgiques. Pour marquer, à la faveur d'un de ces jeux de mots tra-

vestis en étymologies, auxquels se complaît l'Inde ancienne, cette immanence en nous de la formule rituelle (Brahman), constitutive du monde comme de nous-même, l'*Atharvaveda* (X, 2, 28) désigne l'homme, puruṣa, comme la cité, puram, du Brahman; cité dont les portes ouvertes sur l'extérieur figurent les orifices des organes de sensation ou de relation. Par ces orifices pénètre en nous tout ce qui entretient ou stimule la vie, et avant tout la nourriture (annam), à laquelle chaque être doit sa persistance, même s'il est un dieu, repu d'ambroisie (amṛta), ou un mort, avide d'offrandes funéraires. Par tels de ces orifices les facteurs composants de notre être sont susceptibles d'aller, au décès, rejoindre les éléments qui se trouvent avec eux en particulière affinité : ainsi la voix gagne le feu, l'œil le soleil, l'esprit la lune, l'oreille les régions célestes, le souffle le vent (*Çatap. Brâhmaṇa* X, 3, 3, 6). Le principe vital proprement dit, asu, ainsi d'ailleurs que l'esprit, manas, subissent comme une attirance qui les sollicite de quitter notre organisme dès que l'occasion s'en présente : ainsi les cinq « corps » (çarîrâṇi) ou divinités (devatâḥ) : l'esprit, la parole, le souffle, la vue et l'ouïe subsistent; seules cinq substances (tanû) se dissolvent : la chevelure, la peau, la chair, les os, la moelle (X, 1, 3, 4). Ni l'essentiel du corps, ni l'âme ne se trouvent exposés à la destruction, et il appartient au culte des morts de maintenir ensemble, dans l'au-delà du trépas, l'âme et ce qu'elle garde autour d'elle de corporéité.

## II. — LES BRÂHMANAS ET LES UPANIŞADS.

La période des *Brâhmaṇas* et des *Upaniṣads* anciennes, à l'exclusion des apocryphes, se trouve incluse dans le millénaire antérieur à notre ère. Elle nous offre une physiologie mystique tantôt conçue dans le prolongement des notions védiques, tantôt indépendante de l'antique religion; mais le caractère systématique, technique même des dogmes nouveaux recouvre



bien des disparates et prépare, au bénéfice d'une orthodoxie de caste, d'artificiels syncrétismes.

En conformité avec d'expresses indications des *Védas* (*Rgv.* VIII, 100, 5; *Ath.* VI, 18, 3), l'organe central, siège à la fois de la vie et de l'esprit, est le cœur (*hṛdayam*). Dans son enveloppe extérieure, le péricarde (*puritat*), aboutissent les conduits qui le mettent en communication avec les organes de sensation ou de relation, et par eux avec le dehors. Ce sont les artères (*hitāḥ*), tuyaux d'une finesse plus ou moins ténue; certains ne présentent pas plus d'épaisseur qu'un cheveu coupé en mille. A l'intérieur du cœur se trouve une cavité (*guhā*) que remplit un élément spécial, l'*ākāṣa*, ou, pour employer une traduction usuelle, d'ailleurs sujette à caution, l'éther.

Cette anatomie primitive est d'une extrême simplicité, mais les fonctions qui s'accomplissent dans ces organes comportent des descriptions difficilement compatibles. Des divergences apparaissent déjà quand on interroge les textes sur la nature de ce qui circule dans ce système de tuyaux. Les *Brāhmaṇas* considèrent en général le fluide vital comme un *prāṇa*, un souffle homogène au Vent, *Vāyu* ou *Vāta*, dans lequel les *Védas* reconnaissaient l'une des divinités de leur panthéon. Cette sorte de πνεῦμα donne lieu à une physiologie analogue à celle des « esprits animaux », imaginée par notre Moyen-Age européen et même par le cartésianisme, à la suite des enseignements de la physique stoïcienne. Sa portée s'amplifie, s'approfondit dans la mesure où elle s'apparente à des conceptions métaphysiques ou religieuses qui font procéder la création de la Parole ou du Verbe (*vāc*), et admettent comme principe absolu soit l'*Ātman*, autre nom, peut-être, du souffle autant que désignation de ce soi-même qui définit la conscience, soit le *Brahman*, la formule rituelle hypostasiée. Vent météorologique, souffle inhalé ou exhalé dans la respiration, voix ou parole articulée, prière marmottée, âme aériforme : autant de notions en osmose réciproque, dans lesquelles se traduit une interprétation « pneumatique » du monde. Mais d'autres textes, tirés surtout des

*Upaniṣads*, décrivent le liquide répandu dans les artères comme de cinq couleurs : blanc, noir, brun, vert ou jaune, rouge (*Bṛhadâraṇyaka Up.* IV, 3, 20; *Kauṣīt. Up.* IV, 19); à peine forcerait-on la lettre de ces indications en tenant ces couleurs pour les éléments d'une analyse spectrale, car on nous assure que ce sont les rayons du soleil qui parcourent notre système vasculaire (*Chândogya Up.* VIII, 6 et III, 1-5).

Le contenu propre du cœur n'apparaît pas moins énigmatique. C'est un emplacement creux, l'intervalle vacant entre les parois charnues : l'âkâça qui s'y trouve se définit en effet une portion d'espace vide. Si notre corps se symbolise en une ville aux multiples portes, le cœur y figurera un édifice central, recélant une chambre exiguë, dont on ne parle que comme d'un mystérieux sanctuaire (*Chând.* VIII, 1, 1). Ou bien encore, si notre cœur est un lotus, il cache dans le secret de ses pétales une intime cavité dissimulée aux regards (*ibid.*). Pourtant cette chambrette, cette fente microscopique renferme « ciel et terre, feu et vent, lune et soleil, éclair, étoiles » (*ibid.* 3) : l'infini de petitesse, dirions-nous, équivaut à l'infini de grandeur. En effet le monde entier, ou pour mieux dire l'absolu dans son intégrité, y réside; le Brahman y demeure, comme le scorpion dans son trou, le couteau dans son étui, le feu dans le bois. Ce qui fonde l'existence de tous les êtres se trouve de la sorte inclus dans leurs conditions d'existence, « les noms et les formes », car il les manifeste en les dissociant, donc en les séparant par un intervalle qu'il remplit (*Bṛh.* I, 4, 7; *Chând.* VIII, 1, 14) : un postulat de ce genre exprime en langage abstrait la même pensée. A proclamer cette présence en notre for intérieur de l'absolu qui nous régit comme il régit la nature, la spéculation des *Upaniṣads* s'exalte jusqu'au paroxysme de l'enthousiasme : « l'Âkâça primordial, rempli d'air, c'est le Brahman ! » (*Bṛh.* V, 1). « Le Brahman, c'est l'Âkâça en dehors de l'homme; et l'Âkâça en dehors de l'homme, c'est cela même qui est l'Âkâça à l'intérieur de l'homme » (*Chând.* III, 12, 7).

L'anatomie ainsi décrite devient désormais le théâtre d'un



drame religieux. Il n'en allait point de la sorte dans les conceptions védiques : le sacrifice, qui régnait d'un empire inconditionné sur le monde entier, apaisait les âmes, quelles qu'elles fussent, en nourrissant les corps, ceux des morts comme ceux des vivants, et même ceux des dieux. Des troupeaux en bon état, des ressources suffisant aux frais du culte, un fils qui plus tard, par sa piété, assurera la persistance de son père défunt par des offrandes substantielles, voire succulentes : l'Aryen indo-iranien ne désirait pas davantage. Mais depuis lors, sous l'influence de causes encore obscures, les croyances ont changé. On redoute maintenant que, dans l'au-delà d'après la mort, une seconde mort (punarmṛtyu) fasse perdre aux trépassés l'existence ou de quasi-dieux, ou de mânes qui leur échet et les ramène ici-bas. Sans doute ne goûte-t-on plus les charmes de la vie présente, car on n'appréhende rien autant que d'y revenir. Cette transmigration (samsâra) à laquelle dorénavant on croit, elle obsède les esprits au point que tous leurs efforts, moraux ou spéculatifs, viseront à cet unique but : s'y soustraire, découvrir un biais pour y échapper, fût-ce en renonçant à la vie selon la nature, fût-ce en faisant violence aux conditions normales de la vie.

Le sacerdoce adonné à l'exercice du culte d'origine védique réservait à ces problèmes nouveaux une solution ancienne : après avoir sacrifié pour obtenir des fins terrestres, pourquoi ne pas sacrifier pour acquérir des biens transcendants ? La « remort » sera conjurée par la vertu des rites. Mais nous pouvons apprécier combien cette solution parut insuffisante à la plupart des esprits, en constatant la médiocre estime en laquelle, d'une façon assez générale, ils tiennent le conformisme religieux. Les actes pies même les plus méritoires, tels que les libéralités envers les brahmanes, ne sauvent point de la transmigration ; au contraire ils y enchaînent les humains, puisqu'ils exigent, dans les vies à venir, des rétributions correspondantes ; quoiqu'ils acheminent à des sorts plus favorables, ils ne valent pas mieux, métaphysiquement, qu'une

conduite coupable. Ce qui importe, c'est donc de dépasser le bien et le mal en se dérochant à la loi de l'acte (karman), et de s'évader au plus tôt de la vie comme de la mort. Voilà l'ambition de l'ascète solitaire, qui s'est dépouillé des biens de ce monde pour ne rien attendre que de son énergie de volonté. L'effort auquel il se livre sur lui-même est une discipline étrangère en principe à la foi védico-brahmanique, bien que les brahmanes en aient ultérieurement proclamé l'orthodoxie : le Yoga<sup>1</sup>.

L'adepte de cette discipline cherche l'absolu en un repliement sur soi farouche et obstiné. Cela consiste, en langage brahmanique, à se renfermer dans son cœur pour y sentir palpiter, dans la parcelle d'ākāṣa qu'il contient, l'infini, l'impérissable Brahman. Mais le primitif Yogin exprime à sa manière cette tendance à l'intériorité ; il la conçoit comme une réglementation de la respiration (prāṇāyama). La persistance d'une pratique de ce genre jusque dans le Yoga ultérieur, devenu un système intellectualiste de pensée comme d'action, donne à supposer que cette pratique dut être le facteur le plus authentique, l'élément originaire de la méthode qui s'épanouit plus tard en une philosophie. Elle implique une physiologie pneumatique : il faut concentrer dans l'organe médian la vie consciente éparse, sous forme de souffles, dans nos artères. Une gymnastique respiratoire assidue nous confère la maîtrise de nos souffles, donc la maîtrise de notre vie et par surcroît la maîtrise de toutes choses, en vertu de l'implicite équivalence du macrocosme au microcosme. Sous les apparences du renoncement se dissimulent ainsi les plus orgueilleuses prétentions ; elles se réalisent au prix de la rétraction des sens dans le sens interne, du sens interne dans l'esprit, de l'esprit dans le cœur, en un processus que rend possible l'essence également pneumatique de nos diverses fonctions (*Mair.* VI, 25). On les domine et les possède toutes ensemble en une même étreinte : en les *unifiant*, on se

1) P. Masson-Oursel, *Sur la signification du mot yoga*, R. H. R., 1913.



trouve unifié (yukta, « joint ») soi-même et, ipso facto, *uni* à l'*unité* qui vit en nous comme en tout (*Bhagavadgîtâ*, passim).

La pensée de la caste sacerdotale s'assimila cette discipline en édifiant une théorie des prâṇas qui fondait la multiplicité des fonctions vitales sur la diversité des souffles et identifiait le souffle in abstracto avec l'Âtman ou le Brahman. Mais les exercices de Yoga demeuraient extérieurs à la notion centrale du Brahmanisme, celle du sacrifice dans et par le feu. Or cette notion avait suggéré une physiologie non pas pneumatique, mais ignée; on s'efforcera désormais de concilier l'une et l'autre, malgré leur diversité d'origine et de nature.

A la faveur de la conception du corps humain comme constituée par un sacrifice, le cœur apparaissait non comme un soufflet, mais comme un foyer dispensateur de chaleur, et dont le ronflement ronronne à notre oreille, quand cessent les bruits du dehors. Ce brasier interne cuit les aliments ingérés : ainsi s'explique la digestion. Sa ventilation justifie la respiration. Sa communication avec l'extérieur stimule son ardeur; d'où la dépendance du désir, qui nous constitue d'outre en outre, à l'égard des impressions sensibles. L'esprit n'enveloppe la connaissance que parce qu'il possède une lumière propre (tejas). Le cœur joue en nous le rôle que joue le soleil dans la nature; une relation s'établit de l'un à l'autre par la correspondance entre nos artères et les rayons solaires : ces derniers circulent en nous sous forme d'esprits animaux, et notre principe vital peut lui-même gagner l'astre lumineux par la voie de ses irradiations (*Bṛh.* V, 5, 2; *Chând.* VIII, 5 et 6; *Maitr.* VI, 27).

Ce symbolisme igné ne s'accommode qu'en partie de l'anatomie du système pneumatique; il suggère d'y introduire des modifications. Si le cœur est un poêle, il requiert, pour ainsi dire, un tuyau vertical où s'élèvent les flammes et par où se dissipent les fumées. De fait, l'idée d'un processus d'ascension se fait jour, étranger à la conception pneumatique. Si le feu intérieur monte et s'échappe, c'est que s'ouvre au sommet du corps, dans la tête qui, de la sorte, prend de l'importance, une

issue plus remarquable que les simples orifices sensoriels : c'est cette fente cranienne par laquelle l'âme peut rejoindre le Brahman (brahmarandhram). Une artère sans analogue y conduit, la cent unième, la suṣumnâ, qui se dresse du cœur au front (*Maitr.* VI, 21; et déjà *Bṛh.* IV, 2, 3; *Chând.* VIII, 6, 6 et *Kâth.* VI, 16).

L'adaptation réciproque des deux systèmes se poursuit, malgré leur portée différente. La *Chândogya Upaniṣad* (V, 19 à 24) ébauche une interprétation physiologique du sacrifice du feu (agnihotram); la *Maitrâyana Up.* identifie souffle et feu (VI, 9); la *Praçna Up.* (IV, 2) et surtout la plus tardive *Prâṇâgni-hotra Up.* énumèrent cinq feux qui correspondent aux cinq prâṇas<sup>1</sup>. Le souffle et le principe igné ou lumineux, tejas, entre lesquels la *Chândogya Up.* (VI, 8 et VII, 11) établissait une hiérarchie en faveur de ce dernier, — indice d'une inspiration brahmanique, — la *Kauṣîtaki* (II, 12-13) les tient pour des forces d'efficacité symétrique. Malgré, toutefois, ce travail d'accommodation, les deux doctrines restent plutôt juxtaposées que conciliées; il n'y en a pas de preuve plus frappante que la théorie du sommeil, qui, après avoir montré dans le sommeil profond et sans rêve un état où l'âme, rétractée dans le cœur, « s'est unifiée dans le prâṇa » (*Kauṣ.* III, 3) ou « unifiée au tejas » (*Chând.* VIII, 6, 3), c'est-à-dire fondue pour un temps avec le Brahman, selon le schéma de la physiologie du Yoga, surajoute à cet état une sorte d'illumination dont l'âme est redevable à sa propre essence lumineuse (turīyam. Cf. Deussen, *ibid.* I<sup>r</sup>, 278).

Les incertitudes de la physiologie brahmanique correspondent ainsi aux variations de la théorie professée par les brahmanes touchant les modalités de la délivrance. Certains ont cru qu'il suffisait de se recueillir dans le for intérieur pour acquérir une béatitude sans fin; mais cette concentration se

1) Deussen, *Allg. Geschichte der Philos.*, I<sup>r</sup>, p. 113 114; *Sechzig Upaniṣads des Veda*, p. 611 à 617.



produit chaque fois que nous dormons lourdement : le sommeil naïf, inerte de la brute ou de l'ignorant coïncide-t-il, en vérité, avec l'effort patient, réfléchi, du sage pour saisir l'inconditionné ? D'autres ont pensé que le salut requérait — pour parler comme les Néoplatoniciens et les Gnostiques — une fuite hors de nous-même vers le principe de tout être ; mais cette évasion s'opère sans et même contre notre volonté dans la mort que nous subissons : quoique l'ascétisme imite toujours à quelque degré le trépas, il en diffère au moins par la constance de sa tension, et le décès n'équivaut point, tant s'en faut, à l'affranchissement. La reconnaissance de ces impasses spéculatives, de ces méprises disciplinaires n'a pas dû peu contribuer à faire placer la délivrance de la transmigration dans la seule et unique connaissance. Dès lors le problème religieux cessait de se poser en termes de physiologie : il consistait à résoudre par spéculation une énigme théorique. D'où l'avènement de la philosophie.

### III. — LES TANTRAS.

Il est presque sans exemple, dans la civilisation indienne, qu'un point de vue nouveau remplace un point de vue ancien ; il s'y ajoute sans le supprimer. Les philosophies n'ont point détrôné les pratiques inspirées soit du rite, soit de l'ascèse ; mais elles ont compliqué ces dernières de facteurs adventices. La physiologie mystique, loin de perdre son prestige, prit une importance prépondérante dans cet éclectisme « hindouiste » qui hante l'Inde depuis le Moyen-Age et la convainc de l'opportunité d'accorder la vieille magie védique et les pratiques du Yoga en des disciplines religieuses d'aspect assez orthodoxe pour qu'elles ne heurtent point la tradition, mais assez indépendantes cependant du formalisme brahmanique pour qu'elles puissent être adoptées par quiconque, sans acception de caste et même de sexe.

Les métaphysiques du Sâmkhya et du Vedânta ont enseigné, la première que l'esprit, éternellement impassible, demeure étranger à l'activité fantasmagorique de la nature ; la seconde, que notre corps, comme tout corps, n'est qu'illusion, et qu'il n'existe que le Brahman. Les religions sectaires, celles de Viçnu et de Çiva, ont répandu certain piétisme dévot, ardemment monothéiste, dans lequel le fidèle ne s'éprouve existant que dans la mesure où il s'unit à son Seigneur. Ces idées, ces croyances se reflètent dans la nouvelle physiologie, qui n'a plus la témérité de situer en nous-mêmes l'absolu, au moins sous sa complète réalisation. L'homme ne peut l'atteindre qu'en se dépouillant du corps : le cœur, qui n'est plus un tabernacle, perd son éminente dignité. Par contre le cerveau, ultime étape avant l'issue finale de l'âme, retient quelque peu l'intérêt. Mais ce dernier se porte avant tout sur le processus de « fuite », opération de « métaphysiologie », par laquelle les forces de vie s'emploient à désertter la vie.

Le paradoxe de cette opération consiste en ce qu'elle doit être non un acte, mais une renonciation à l'acte, quoiqu'elle exige la plus rare tension de la volonté ; ou encore en ce qu'elle implique le délaissement du corps, bien qu'elle s'accomplisse dans l'organisme et par utilisation de ses énergies : deux points de vue qui, d'ailleurs, pour des esprits indiens, ne font qu'un, car la corporéité résulte toujours d'actions antécédentes ; et même la principale nouveauté de la doctrine semble être ce postulat, que le principe spirituel peut se dégager de tout corps, alors que le Brahmanisme orthodoxe se représentait l'âme, dans l'au-delà, encore enveloppée d'un corps subtil façonné par d'antérieures activités. Ce dépouillement, que des philosophes — tel l'idéalisme yogâcâra — décrivaient comme la conquête progressive d'états de plus en plus affranchis de l'illusion, la physiologie des *Tantras* le figure par un abandon graduel du corps. Aux états symbolisés dans les doctrines spéculatives par des mondes (loka) ou des terres (bhûmi), dont il s'agissait de s'assurer la maîtrise, correspondent ici des par-



ties de notre organisme, sièges des diverses fonctions, qu'il s'agit de délaissier tour à tour.

Ainsi s'explique l'élaboration de la doctrine des six cercles, cakras, que l'on peut dans une certaine mesure s'autoriser à concevoir comme des centres nerveux, puisqu'ils se situent à des degrés divers de la moelle épinière. La *Maitr. Up.* (VI, 38) avait esquissé un prototype cosmologique de cette anatomie en professant que l'âme doit traverser les cercles du soleil, de la lune, du feu et du principe lumineux (sattva) avant de parvenir à la contemplation de Viṣṇu. La *Haṃsa Up.* (3) fournit une description physiologique dont les *Tantras* n'auront qu'à développer l'inspiration; elle précise nommément les six cercles : l'adhâra, au-dessous des organes génitaux; le svâdhiṣṭhâna, au niveau et immédiatement au-dessus de ces organes; le maṇipûra, au niveau du nombril; l'anâhata, au niveau du cœur; le viçuddha (ici viçuddhi), au milieu du cou; l'ājñâ, entre les sourcils. Le *Ṣaṭcakranirûpana* et les ouvrages similaires<sup>1</sup> s'entendront à cette énumération, n'accordant pas toujours la dignité d'un cakra surérogatoire au « lotus à mille pétales », sahasrâra, qui, logé dans les hémisphères cérébraux, réside près de l'issue que trouve l'âme par la « fente du Brahman ». La correspondance établie entre ces six centres et les fonctions psychologiques (odorat, goût, vue, toucher, audition, intellect), ou les éléments (terre, eau, feu, vent, âkāṣa, intelligibles), ainsi que divers symbolismes de numération, d'articulation vocale, de mythologie, enchantent l'esprit hindou, mais n'ajoutent rien à la physiologie désormais consacrée.

Le processus qui s'accomplit à travers cette hiérarchie de centres est d'ordre mystique, en ce sens qu'il se manifeste non

1) Cette littérature tantrique, si longtemps ignorée ou méconnue, est devenue accessible grâce aux méritoires publications d'A. Avalon — pseudonyme de sir John Woodroffe — qui a édité depuis 1912 de nombreux textes et donné plusieurs traductions d'ouvrages, pour la plupart de basse époque, mais reflétant des doctrines anciennes (*Tantrik Texts*, London, Luzac). Son *Serpent Power* (1919) fournit une description complète de la physiologie tantrique.

dans l'existence normale, mais dans un effort *sui generis* pour se dégager de cette existence. L'agent, c'est l'âme individuelle, mais à tous les degrés de matérialité qui l'affectent. Au point de départ elle coïncide avec les éléments inférieurs de notre être, avec ce vouloir-vivre qui précisément perpétue la vie, avec les fonctions génératrices qui, plus que toutes autres, enchaînent l'individu à la transmigration ; aux degrés suivants elle se confond avec les autres fonctions vitales et culmine dans l'esprit. L'hindouisme, sous l'influence des cultes sectaires, la désigne d'un nom qui, par opposition à celui d'Âtman, comporte l'immanence du principe spirituel dans le corps : c'est une énergie ou force, une çakti, la kuṇḍalinī. Elle sommeille en nous, quand nous vivons de la vie normale et naïve ; selon une comparaison devenue constitutive de la doctrine, elle demeure enroulée sur elle-même, comme un serpent, au niveau du cakra inférieur. Mais quand nous cessons d'être éveillés au monde, elle s'éveille, se détend lentement, se déroule et se dresse, pour se hausser aux échelons supérieurs.

Cette ascension, comparable à la montée du mercure ou de l'alcool dans un tube de verre, représente une poussée laborieuse et ardue. Elle est à ce point contre nature, qu'elle implique la percée de chaque centre pour le dépasser, une fois atteint. Le symbolisme igné avait fait concevoir naguère une flamme pointue (çikhâ — *Brahmaṇḍa Up.* 11-12, et surtout *Yogaçikhâ Up.*) qui se frayait le passage du foyer cardiaque au sommet de la tête. Le symbolisme d'articulation vocale avait présenté la syllabe mystique Om comme un arc et l'âme comme une flèche susceptible d'atteindre le Brahman (*Dhyānabindu Up.* 19 ; *Mund.* II. 2, 4 ; cf. *Maitr.* VI, 24). La *Kṣurikā Up.* décrivait l'ascension des prāṇas dans l'artère suṣumnâ comme s'accompagnant du sectionnement, par une sorte de couteau aiguisé (kṣura), de toutes les attaches à la corporéité. En fonction de semblables antécédents l'effort vers l'affranchissement fut conçu comme un procédé de forage, dirigé de bas en haut. Tout se passe d'ailleurs comme si l'influence adverse de quelque



inertie ou pesanteur contrecarrait l'ascension de cette vrille. Parvient-elle à se libérer, l'âme, tant que dure la vie, retombe dans le corps et ne réalise que par intermittences sa liberté. Mais la pratique assidue des exercices ascétiques assouplit la çakti : devenue maîtresse du corps qu'elle anime, cette dernière finit par s'en affranchir à volonté, s'unissant sans défaillance à son divin époux, Çiva. Ainsi se traduit dans l'ordre des faits vitaux la conception philosophique du jivanmukta, le délivré-vivant, qui cesse de subir le prestige de l'illusion quand il l'a percée par les efforts répétés de son intellect.

Le physiologie mystique de l'Inde se confond ainsi, dans l'ensemble, avec l'histoire du Yoga : elle évolua ou s'altéra comme cette discipline, la seule en somme qui ait fait consister la libération spirituelle en un long effort de concentration, supposant la maîtrise progressive des forces vitales. C'est l'influence du Yoga qui, dès l'époque des *Upaniṣads*, persuada le Brahmanisme d'élaborer, lui aussi, une physiologie des conditions corporelles de la délivrance; c'est le Yoga bouddhique, l'idéalisme du Yogâcâra Asaṅga, par exemple, que le Tantrisme transposa en termes de physiologie dans la théorie des cakras.

A travers l'influence continue du Yoga, nous avons constaté plusieurs types ou phases de physiologie mystique. Le système pneumatique des prâṇas circulant dans les artères, ayant pour centre le cœur et ne sortant pas du corps tant que dure la vie, nous a paru la plus ancienne conception. Mais le Brahmanisme y opposa, puis y mêla une doctrine inspirée du symbolisme igné : la nécessité, mais aussi la difficulté d'identifier les éléments prâṇa et tejas expliquent la plupart des incohérences de la psychologie des *Brâhmaṇas* et des *Upaniṣads*. Avec le symbolisme igné une artère particulière, la suṣumnâ, prenait une importance exceptionnelle, et l'idée apparaissait, d'une évaison de l'âme par une fente crânienne. La théorie des cakras s'empara de cette conception; cependant, cessant de tenir le

cœur pour foyer unique de la vie, elle remplaça la considération des artères par celle du canal médullaire, aussi vertical que la *suṣumnâ*, mais partant de la base du tronc; les notions de souffle ou de feu cédèrent la place à l'idée d'une *çakti* qui coïncide en droit avec l'absolu, seigneur des âmes, mais qui, en fait, tant que l'aspiration vers le salut suscite un dur effort, n'est que la hiérarchie des fonctions plus ou moins grossières de notre organisme.

La physiologie mystique a donc été, aux diverses époques, calquée sur les idées religieuses dominantes; à cet égard elle peut différer de la physiologie qui s'exprime dans les traités médicaux. Mais inversement elle a précédé la physiologie de tendance scientifique et lui a imposé maintes conceptions. Elle fut d'ailleurs, à sa façon, une discipline positive, car la recherche des moyens de délivrance, loin d'avoir été abandonnée au caprice d'improvisations métaphysiques, individuelles et arbitraires, fut poursuivie avec méthode et ténacité, selon une constante tradition et en s'éclairant d'expériences dans une large mesure concordantes, par la civilisation indienne tout entière.

P. MASSON-OURSEL.

---



# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

**A. MEILLET. — Linguistique historique et linguistique générale.** Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris, VIII. Paris, Champion, 1921, in-8, viii-335 pages.

M. Meillet a heureusement réuni dans ce recueil un grand nombre d'articles touchant à des questions de méthode linguistique ; les uns avaient été publiés dans des périodiques divers ; d'autres, édités en des plaquettes non mises en vente, étaient restés peu connus ; certains enfin sont imprimés ici pour la première fois. Cette réunion d'articles est un livre de méthode, il n'est certes pas tout à fait ordonné comme un livre conçu d'un seul jet ; la pensée n'en est pas moins non seulement riche et nouvelle, mais aussi cohérente, claire et ferme.

La méthode de la linguistique historique, depuis la grammaire comparée proprement dite, premier essai de l'outil comparaison, jusqu'à la géographie linguistique, y est définie, éclairée, critiquée. La linguistique générale, science naissante, est montrée dans ses premiers résultats et dans ses tâches prochaines.

Mais le principal du livre, sinon en étendue, du moins en nouveauté, est consacré à la « linguistique sociale » qui est l'apport le plus personnel de M. Meillet à une science dont toutes les parties lui doivent tant. La fin de l'avertissement dit expressément : « L'objet propre de ce recueil est de montrer comment tout en obéissant à certaines règles générales que déterminent les conditions

universelles de toute langue, le changement linguistique est lié à des faits de civilisation et à l'état des sociétés qui emploient les langues considérées. »

Pour M. Meillet la linguistique générale, qui est proprement linguistique et autonome, ne peut qu'énoncer des conditions constantes qui s'imposent à l'évolution des langues, mais non expliquer les causes et prévoir le sens de l'évolution future. Mais si on envisage la linguistique en tant que science sociale, on peut essayer de rendre compte des changements linguistiques (p. 17). La linguistique, vue de cette manière, serait une branche de la sociologie. Mais la branche constituée le plus tôt, le plus solidement, avec des méthodes fermes, des sciences annexes, et capable de servir de modèle à d'autres branches de la même science qui ont à faire à des institutions moins bien connues, moins facilement observables, moins systématiques en elles-mêmes que ne l'est le langage.

Les faits religieux apparaissent plus d'une fois au cours de ces études sociales. Ils fournissent même un exemple typique de la méthode de M. Meillet, dans le chapitre sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes (p. 281-291). Il y est montré qu'une petite partie du vocabulaire indo-européen — comprenant surtout des noms d'animaux sauvages — peut devoir certaines de ses particularités à des tabous de date ancienne. Le nom de l'ours par exemple est divers et s'est renouvelé indépendamment dans différentes langues : c'est qu'il était interdit de prononcer son vrai nom au moment de la chasse, d'où l'emploi d'équivalents variés.

Dans un chapitre spécial, placé à la fin du livre, comme en dehors des questions proprement linguistiques, M. Meillet a fait une place à la pure histoire des religions : il traite (p. 323-334) de la Religion indo-européenne. La mythologie comparée, telle qu'elle était encore en vogue il y a peu d'années, n'a rien pu fonder de ferme sur les rapprochements aventureux de noms de divinités et de héros soit entre eux soit avec des noms communs ; elle est atteinte par cette condamnation (p. 31) : « Les explications de noms propres auxquelles on se complaît souvent et dont beaucoup de linguistes aiment à tirer des conclusions historiques ont peu de valeur. » Procédant autrement, par une étude précise de quelques termes religieux bien attestés en indo-européen, M. Meillet arrive à des conclusions nettes telles que celle-ci : le dieu indo-européen est « céleste et lumineux, immortel,



donneur de biens » (p. 329) et aussi : « C'est un fait naturel ou social auquel on attache une importance particulière..., le dieu n'est pas une personne ayant un nom propre ; c'est le fait lui-même, c'est son essence, sa force intime. »

A ceci se rattache l'étude sur la catégorie du genre et les conceptions indo-européennes p. 211 et s., où il est montré que beaucoup d'objets qui ont un nom du genre animé (masculin-féminin) et non du genre inanimé (neutre), ont pu être mis au nombre de ces forces plus ou moins divines.

Les applications de ce principe sont d'une féconde finesse; ainsi p. 227 : « Ce n'est pas un accident que le grec ait en général le neutre *τέπμ* pour signifier « borne, limite », et le latin le masculin *terminus* : on sait que, à Rome, *terminus* a un caractère divin, que le grec *τέπμ* ne possède pas », etc. et pp. 226-7 : « Parmi les noms d'organes immobiles, il en est un qui est du genre animé... c'est celui de la rate. Mais les divergences singulières qu'offrent les noms de cet organe, d'une langue à l'autre, montrent que des idées religieuses y étaient attachées. »

Voir en outre, sur l'opposition de l'homme « mortel et terrestre » aux dieux ci-dessus définis, p. 274-276; sur la valeur religieuse des mots « père » et « mère » p. 241; sur les repas communiels, p. 261; sur l'emploi des langues liturgiques p. 114.

Ces indications ne sont qu'une petite table des matières, pour permettre aux historiens des religions de retrouver plus vite leur bien particulier dans le riche ensemble d'un livre dont la lecture n'est pas moins utile aux sociologues qu'aux linguistes.

Marcel COHEN.

A. BELLESSORT. — **Virgile, son œuvre et son temps.** 4<sup>e</sup> Édition, Paris, Perrin et C<sup>ie</sup>, 1920.

Dans cette étude générale consacrée par M. A. Bellessort à Virgile, son œuvre et son temps, l'inspiration et le génie littéraire du grand poète latin occupent sans doute la première place. Mais il est impossible de lire Virgile sans être frappé de l'importance qu'il accorde à la religion, et M. A. Bellessort a fort justement insisté sur ce point en divers passages de son livre.

Il n'est point douteux qu'Auguste ait approuvé, encouragé, plus

tard même exhorté Virgile; l'un et l'autre avaient à cœur également, pour des fins différentes, de mettre ou de remettre en honneur, s'il était possible, le sentiment religieux, les anciens cultes de la cité et les vieilles traditions de l'histoire romaine.

Vers la fin de la République, en effet, la religion avait subi dans la société romaine une indéniable décadence. Les cultes orientaux avaient envahi Rome. Les dieux vénérés et les rites pratiqués par les ancêtres étaient, sinon délaissés, du moins tenus en médiocre estime. Le scepticisme d'une part, de grossières superstitions d'autre part, se partageaient les esprits. Auguste voulut que des remèdes énergiques fussent apportés à ce discrédit de la religion nationale et Virgile se fit dans cette œuvre un de ses meilleurs collaborateurs.

M. A. Bellessort a suivi dans son livre l'ordre chronologique. Il a étudié successivement les *Bucoliques*, les *Géorgiques* et l'*Énéide*.

Au point de vue religieux, il s'est arrêté spécialement sur la quatrième Bucolique, « celle de l'Enfant du Mystère ». Quel est cet enfant? Est-ce le fils d'Asinius Pollion, à qui est dédié le morceau? Est-ce l'enfant qu'Octave attendait alors de Scribonia? Est-ce un enfant indéterminé, symbolique, messianique? M. Bellessort signale les diverses opinions qu'ont émises les commentateurs et les critiques. « Le poème de Virgile est païen dans tous ses détails » dit l'un. Et un autre : « Ce poème entièrement religieux est la première en date des œuvres chrétiennes. » Car on a voulu voir dans cet « Enfant du Mystère », dont l'apparition doit renouveler le monde, Jésus-Christ lui-même. M. Bellessort essaie de concilier les deux thèses principales. « L'enfant existe, c'est sûr; et je consens, pour faire plaisir aux mânes d'Asinius, que ce soit lui, et que Virgile l'ait vu dans son berceau et qu'il ait été un beau petit garçon. Il l'a vu. Un petit enfant, c'est l'humanité qui recommence. Ah! que le monde ne peut-il recommencer comme lui, avec lui! Justement Virgile, qui a le sens religieux et la curiosité des mystères, vient de lire des prédictions orientales; il possède quelques notions de l'orphisme; il connaît les vieux oracles étrusques. Des images étranges et belles accourent. Des vers s'ébauchent, se précisent, se groupent, chantent. » Et plus loin : « Quand on aura dénombré, examiné, toutes les « sources » du poème virgilien, on n'aura pas expliqué comment il se fait qu'en mêlant de l'Hésiode, de l'orphisme, des prédictions étrusques, du Catulle et des oracles juifs, Virgile soit arrivé, dans une simple fan-



laisie, à donner une forme étincelante aux aspirations confuses et angoissées du monde occidental. » M. Bellessort n'est pas éloigné de croire que le génie « miraculeusement intuitif » du poète a pressenti la grande révolution morale provoquée dans le monde par l'apostolat du Christ.

Le sujet même des *Géorgiques* prêtait à une évocation des cultes agraires et ruraux. Ici M. Bellessort met surtout en lumière l'influence exercée sur Virgile par la mythologie grecque. « L'ancien génie Liber, dieu des plaisanteries désordonnées et des biens de la table, est devenu Bacchus ; la Minerve des Etrusques, l'Athéna qui planta l'olivier. Il fait aussi une large place dans son invocation aux dieux essentiellement helléniques, le dieu Pan, Aristée qu'Hésiode nommait l'Apollon pastoral, et Triptolème qui enseigna l'usage de la charrue. » Soit. Mais M. Bellessort a peut être tort d'écrire : « Il est trop nourri d'hellénisme pour se renfermer dans le panthéon rude et borné des vieux Quirites. » Non, ce panthéon, rude si l'on veut, n'était pas borné. Il était au contraire à peu près illimité. Les paysans du Latium, bergers et laboureurs, attribuaient à l'action d'êtres divins tous les phénomènes naturels auxquels ils assistaient et dont leur vie même dépendait. Et ces êtres divins n'étaient nullement, comme le dit encore M. Bellessort, des dieux abstraits, froidement et sèchement allégoriques. Sans doute l'imagination romaine, moins riche que la fantaisie des Grecs, n'avait pas créé une mythologie brillante, n'avait pas donné à chacune de ces divinités une physionomie personnelle et pour ainsi dire humaine. Mais les anciens Romains les sentaient agir autour d'eux, comme des esprits ou génies surnaturels, dont il était nécessaire de se concilier la faveur ou de désarmer l'hostilité. Robigus, Lympha, Bonus Eventus n'étaient pas pour les Romains des abstractions ; le terme même de *numina* dont ils se servaient pour désigner de tels dieux, implique l'idée d'une force qui agit, qui est douée de volonté.

De même M. Bellessort ne paraît pas s'être rendu compte avec une précision suffisante du véritable caractère de la divinité impériale. « Ces hommages divins, qui nous paraissent aujourd'hui de monstrueuses flatteries, tiraient leur origine d'une conception religieuse qui ne mettait point entre l'humanité et la divinité une séparation infranchissable et qui voyait dans le héros une manifestation vivante de la puissance divine. » Il n'est pas nécessaire d'aller cher-

cher si loin. Dans tous les empires, qui avaient existé jusqu'alors, en Égypte, en Chaldée, en Assyrie, en Perse, dans l'empire d'Alexandre et dans les royaumes qui étaient nés de son démembrement, royaumes des Lagides, des Séleucides, des Attalides, le chef avait toujours été dieu, avait été l'objet d'un véritable culte, avait eu ses temples et ses prêtres. Nous en avons des preuves formelles. C'était dans tout l'Orient une très ancienne tradition de tenir le chef de l'État pour un dieu. Depuis Alexandre les Grecs avaient adopté cette tradition. Elle s'était même tellement enracinée chez eux qu'ils firent du Sénat romain, au temps de la République, une divinité. Lorsque César, puis Auguste devinrent les maîtres suprêmes de l'empire, il fut logique de les révéler comme de véritables dieux. Au regard des Orientaux et des Grecs, tout au moins, il aurait manqué à leur autorité politique un élément essentiel, si ce caractère divin ne leur avait pas été attribué. D'Orient le culte impérial gagna rapidement les provinces occidentales du monde méditerranéen. Nous disons : *le culte* et non pas seulement : *la religion*. Car ce n'était pas une apo théose purement morale et philosophique. Octave était bien un dieu pour ses adorateurs ; en son honneur, comme en l'honneur de Jupiter, de Mars, de Janus ou de Quirinus, on brûlait de l'encens sur des autels et l'on immolait des victimes. Qu'on se rappelle les vers de la première Bucolique :

*Namque erit ille mihi semper deus ; illius aram  
Saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus...  
Bis senos cui nostra dies altaria fumant.*

Si étrange, si monstrueuse même qu'une telle conception paraisse à des esprits modernes, il faut s'incliner devant le témoignage irrécusable des textes et des documents.

La religion ne tient pas moins de place dans l'*Enéide* que dans les *Géorgiques* et les *Bucoliques*. M. Bellessort a insisté de préférence sur la légende d'Enée, la descente du héros aux Enfers, la mythologie et les divinités de l'*Enéide*.

Le chapitre VI du livre est entièrement consacré à la légende d'Enée. M. Bellessort n'est pas entièrement convaincu que tout y soit invention pure. S'appuyant sur la thèse dans laquelle M. Piganiol a voulu résoudre le problème des origines de Rome, il admet que l'Italie, aux environs de l'an 1 000 avant J.-C., a subi l'influence et peut-être reçu quelques migrations de la Méditerranée



orientale. « La légende d'Enée, conclut-il, n'est pas du tout invraisemblable. » En tout cas, il est certain qu'elle fut populaire en Italie bien avant l'époque de César et d'Auguste, dès le III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne. Un historien grec, contemporain de Virgile, Denys d'Halicarnasse, l'a recueillie et racontée longuement dans ses *Antiquités romaines*. M. Bellessort compare la version de Virgile et celle de Denys; il en montre les analogies et en signale les variantes. « Virgile a transformé la tradition comme nos Corneille et nos Racine transformaient la matière historique de leurs tragédies, dans le sens de la vraisemblance morale. » Mais il n'en a pas supprimé certains épisodes de caractère religieux, ou plus exactement superstitieux. M. Bellessort, à ce propos, signale en particulier les deux épisodes des tables mangées et de la truie blanche, d'origine probablement latine. Il montre de même, et très justement, que le poète a incorporé à la légende d'Enée une foule de traditions romaines et latines. Rien n'est plus suggestif que le récit du séjour d'Enée chez Évandre, sur l'emplacement même de Rome. Le tableau que Virgile y trace des rites en l'honneur d'Hercule, des cérémonies qui se célébraient autour de l'*Ara Maxima*, sur le Marché aux Bœufs (*Forum Boarium*), est d'un intérêt puissant. Il y a là une transposition dans les temps légendaires d'un culte historique, qui atteste l'érudition de Virgile et qui nous fournit des renseignements aussi précis que curieux, analogues à ceux dont fourmillent les *Fastes* d'Ovide.

La descente d'Enée aux Enfers sous la direction de la Sibylle a fourni à M. Bellessort l'occasion d'un rapprochement entre le récit du poète et les mystères d'Eleusis. Il n'est pas douteux que dans ces mystères et dans toutes les cérémonies de même nature les initiés étaient instruits de la destinée qui les attendait après la mort, de la route pénible qu'ils auraient à suivre dans le monde infernal, des dangers auxquels leur âme serait exposée, des épreuves parfois terribles qu'elle aurait à subir avant d'atteindre le repos suprême. Après avoir cité un passage très significatif de Plutarque sur ces tribulations de l'âme, M. Bellessort ajoute : « Si Virgile avait pu connaître ce texte, on jurerait qu'il y a pris la composition même de son sixième livre ». Ce n'est pas à dire que Virgile ait voulu révéler quoi que ce soit des mystères. Il a emprunté les éléments de son récit à Homère, à Hésiode, à Pindare, à Platon. Et l'on ne sau-

rait conclure des analogies signalées par M. Bellessort que le sixième livre de l'Enéide puisse servir sérieusement à reconstituer les mystères. Mais l'idée générale paraît bien être identique ici et là, et cette idée est d'une très grande importance pour qui veut essayer de déterminer l'eschatologie gréco-romaine.

Quant aux divinités que Virgile met en scène dans l'Enéide, elles ne sont guère originales. Elles sont, pour la plupart, bien moins romaines que grecques. Mars y est exclusivement le dieu de la guerre comme Arès; Neptune y règne seulement sur le monde marin. Junon y ressemble bien plus à l'Héra d'Argos ou de Samos qu'à la vieille déesse italique de Lanuvium ou de Veïes. Et il en est de même de Vénus, de Vulcain, de Jupiter. Il eût été pourtant intéressant de montrer que même ici Virgile n'a pas complètement dédaigné la vieille religion romaine. Il lui a emprunté Tiberinus, le *pater Tiberinus*; Faunus; Juturna. Et les détails qu'il nous donne sur ces divinités sont d'un grand prix pour l'historien de cette religion.

En résumé, bien que le livre de M. A. Bellessort soit avant tout une œuvre de critique littéraire, on y rencontre maints passages qui intéressent les antiquités religieuses. Ce n'est pas le fait du hasard. « Virgile a mis tout son génie, écrit M. A. Bellessort, au service de la restauration religieuse poursuivie par Auguste. *In primis venerare deos*, avait-il dit au laboureur. Cette piété qu'il propose de ranimer est d'abord une piété rituelle, qui se résumerait ainsi : les plus anciennes institutions religieuses sont les meilleures parce qu'elles sont les plus proches des dieux ; la stricte observance des rites constitue notre première obligation envers la divinité, et elle est toujours efficace .. Les prières de ses personnages, les détails de leurs sacrifices nous prouvent que Virgile possédait les livres de rites... Macrobe n'exagère pas, lorsqu'il loue l'exactitude des expressions sacramentelles dont le poète se sert et ses connaissances précises dans la peinture des cérémonies religieuses ».

J. TOUTAIN.

---



Charles GUIGNEBERT, professeur à la Sorbonne. — **Le christianisme antique.** — Paris, Flammarion, 1921, in-12, 270 pages; prix : 7 fr. 50 net. (*Bibliothèque de Philosophie scientifique.*)

Admirablement informé de tous les travaux publiés sur les origines du christianisme, M. Guignebert en expose, dans ce livre, les conclusions. Il se rallie aux solutions moyennes qui semblent rationnelles et raisonnables.

Les deux premiers chapitres racontent « l'initiative » et « l'échec » de Jésus. Après avoir dit « l'impossibilité où nous nous trouvons réduits de nous représenter la vie de Jésus avec quelque apparence de certitude » (p. 34), M. Guignebert le peint comme un « prophète galiléen, humble et doux, dont la piété s'élevait vers le Dieu de ses pères, d'un confiant élan filial, tout simplement » (p. 236); il parle « du souvenir touchant de ses vertus, de son charme personnel » (p. 62-63); il déclare que « c'est une conclusion d'exégèse très sûre que Jésus n'a point proclamé sa messianité » (p. 51), qu'il « avait tout à fait renoncé à la violence de langage de son prédécesseur » Jean-Baptiste (p. 50), etc., etc. N'y a-t-il point contradiction entre le portrait qu'esquisse de Jésus M. Guignebert, et « l'impossibilité » qu'il a proclamée tout d'abord? Les traits qu'il choisit ne sont-ils pas contestables? De plus, M. Guignebert ne me semble pas avoir remplacé, ou suffisamment remplacé, la primitive prédication du christianisme dans son vrai cadre historique, qui fut celui d'une épidémie de prophétisme, épidémie qui amena la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs. A propos de la communauté de Corinthe, il parle de sa « pleine anarchie pneumatique »; quelques mots d'explication auraient-ils été superflus, en particulier, sur le phénomène si instructif de la glossolalie?

La suite du volume, — où l'auteur explique les religions de mystères, l'organisation de l'Église, l'établissement de sa doctrine et de sa discipline, le sens de son triomphe, — résume, vulgarise et clarifie les plus récentes hypothèses, les derniers travaux. Ce résumé est si parfait que, malgré le progrès probable de l'histoire, il restera sans doute longtemps très utile.

A. HOUTIN.

**D<sup>r</sup> Valentin WEBER. — Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens, Neues Licht für die Paulusforschung.** Becker, Wurzbourg, s. d. (1920), in-8, 41 p.

M. Valentin Weber, professeur à la faculté de théologie catholique de Wurzbourg, s'est fait, depuis bien des années déjà, à la suite de Ramsay et de quelques autres, l'avocat d'une théorie d'après laquelle l'épître aux Galates serait adressée non pas à des Églises que Paul aurait fondées dans la Galatie proprement dite mais aux communautés de Lycaonie et de Pisidie, régions qui faisaient partie aussi de la province romaine de Galatie. Ce n'est pas le lieu de discuter ici cette théorie qui présente d'inextricables difficultés mais qui — c'est ce qui explique qu'elle trouve, malgré tout, tant de partisans — permet de faire remonter la composition de l'épître aux Galates jusqu'avant la conférence de Jérusalem et par suite supprimer radicalement la contradiction que la plupart des critiques aperçoivent entre *Gal. 2* et *Actes 15*.

Dans la présente brochure, M. Weber apporte à l'appui de sa thèse fondamentale un argument nouveau tiré de l'interprétation des deux passages *Actes 16,8* et *18,23*. En *16,8* il est dit que Paul et ses compagnons traversent τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν. M. Weber soutient qu'il faut traduire « la Phrygie galatique » c'est-à-dire la partie de la Phrygie qui confinait à la Galatie. En effet, dit-il, Paul, à ce moment là, a achevé sa tournée en Galatie c'est-à-dire sa visite des Églises fondées pendant le premier voyage missionnaire. Seules les Églises d'Antioche (de Pisidie) et d'Iconium n'ont pas reçu sa visite. Mais, dit M. Weber la tournée dont le récit commence au verset 6 du chapitre 16 doit être séparée de l'arrivée de Paul à Lystre par un intervalle appréciable car Timothée n'a certainement pas été en état de se mettre en route immédiatement après avoir subi la circoncision. M. Weber, a consulté des médecins qui ont estimé à trois ou quatre semaines le délai nécessaire. Paul n'a pas dû resté inactif pendant ce délai. On peut, d'après notre exégète, supposer qu'il a mis ce temps à profit pour aller du côté d'Iconium et d'Antioche de Pisidie. Il avait donc achevé de visiter les Églises de la Galatie, si on entend par là celles qu'il avait fondées pendant le premier voyage, au moment où il se mit en route avec Timothée.



Donc il ne peut être question de la Galatie dans 10,6. On pourrait, semble-t-il, retourner l'argument et dire que puisqu'au départ de Lystre et de Derbe, Paul se met à parcourir la Galatie, c'est que les régions auxquelles il a jusque là consacré son activité n'étaient pas la Galatie. L'argument ainsi présenté serait très fort et constituerait contre la thèse de M. Weber une critique de poids. Mais n'insistons pas sur ce point puisqu'aussi bien l'hypothèse de la Galatie du Sud apparaît à M. Weber comme une de ces vérités qui n'ont plus besoin d'être examinées. Contentons nous d'observer que bien peu nombreux seront sans doute les exégètes qui seront en état de suivre la subtile argumentation de l'auteur. Bien peu surtout seront, nous semble-t-il, en état de partager la robuste confiance que le récit de la circoncision de Timothée et, d'une manière générale, le récit du début du deuxième voyage inspire à M. Weber. Admirons son optimisme tout en regrettant d'être loin de pouvoir le partager<sup>1</sup>.

La Galatie proprement dite, c'est à dire la Galatie du Nord ayant été éliminée de 16,6 comme nous venons de l'indiquer, il s'agit de prendre position à l'égard de 18,23 où il est dit que Paul, avant son arrivée à Éphèse, traverse *καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν*. Ici il n'est plus question, selon M. Weber, de la Phrygie galatique mais de la Galatie et de la Phrygie. L'emploi du terme *καθεξῆς* doit montrer qu'il s'agit de deux régions successivement visitées. L'auteur a eu bien soin d'employer cet adverbe pour montrer que l'expression géographique qu'il employait ne devait pas être comprise comme celle de 16,6. Sans entrer dans une discussion approfondie de cette interprétation nous indiquerons seulement qu'il nous semble que l'auteur aurait eu d'autres procédés plus efficaces pour marquer nettement le sens de ce qu'il entendait dire.

Dans une étude antérieure que complète la brochure dont nous parlons l'auteur a voulu opérer une *grundlegend Radikalkur* de la conception habituelle de l'histoire de l'apôtre Paul et de ses relations avec l'Église de Jérusalem. Il est permis de penser que cette cure

1) Signalons une question de détail. M. Weber a une singulière manière de traiter le problème du texte de 16,6. D'abord il n'opère pas avec les témoignages des manuscrits ou des versions mais avec le texte reçu et le texte de Lachmann et surtout il reconstruit un texte primitif en prenant, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, ce qui lui paraît favorable à sa théorie.

n'était pas aussi nécessaire que le pensait M. Weber et qu'elle n'a pas été aussi efficace qu'il veut bien se l'imaginer.

Maurice GOGUEL.

---

R. A. NICHOLSON. — **Studies in Islamic mysticism.** — Cambridge, University Press, 1921; 1 vol. in-8, xii — 242 pages.

Les *Khouan* « frères », comme on les appelle en Algérie, sont répandus sur toute la surface du monde musulman. Ils constituent la partie active de l'islamisme, trop porté vers l'engourdissement intellectuel que lui procurent les dogmes intangibles, les commentaires du Coran figés depuis Bédāwi et Soyouti, les doctrines juridiques sur lesquelles il n'y a pas à revenir depuis les quatre grands chefs d'école qui en ont posé les bases. C'est le même phénomène dont l'Europe a été témoin avec l'apparition des ordres monastiques, les uns mendiants, les autres contemplatifs. L'Orient en est resté à ce stade; il n'y a point chez lui de moines ligueurs, parce que la mystique n'y entre point en lutte avec le pouvoir établi, ni de moines d'affaires, parce qu'il n'y a pas encore d'industrie; ce qui n'empêche pas certains chefs de congrégation de s'entendre fort bien pour mener à leur profit des spéculations sur la construction d'immeubles ou sur les échanges de biens dédiés (*istibdal*). Le derviche, grand voyageur, a toujours été soupçonné de servir à l'espionnage, oh! en tout bien tout honneur; à des époques où les relations entre peuples n'étaient pas faciles, où les voyages étaient longs et coûteux, sans compter les dangers inhérents à la voie de terre comme à la voie de mer, le derviche arrivant de contrées lointaines était reçu à bras ouverts par les gouvernants, qui pouvaient se renseigner ainsi sur ce qui se passait, ou se disait, chez leurs voisins, amis ou ennemis.

Il est important pour nous de connaître ce que pensent ces mystiques, quelles sont leurs doctrines, leurs enseignements, leur psychologie, leur morale; à ce point de vue, il est utile d'étudier les œuvres de ceux qui ont écrit, car il y a eu parmi eux de grands prosateurs et des poètes éminents, soit en arabe, soit en persan et même en turc. Dans son volume d'études sur ce sujet, M. Nicholson, qui dans un précédent volume a traité magistralement du *Lobâb*



*el-Albâb* d'Auî et des *Louzoumiyyât* d'Abou 'l-'Alâ el-Ma'arrî au point de vue littéraire, aborde le champ de la mystique. Ce sont trois essais qu'il nous donne, sur trois mystiques fameux en Orient et méritant d'être mieux connus en Europe : Abou-Sa'îd ben Abou 'l-Khaïr, 'Abd-el-Kérîm el-Djîlî, et 'Omar ben el-Fâred.

Le premier est un Persan, derviche libre-penseur et menant une vie libre, sous le nom duquel on a placé des quatrains, sorte d'anthologie de divers auteurs anonymes, dans la masse desquels il y en a peut-être d'authentiques; ceux ci auraient formé le noyau autour duquel les autres se sont agglutinés. Fils d'un droguiste, comme Férîd-ed-dîn 'Attâr, il se livra aux austérités habituelles, mortifications, jeûne perpétuel, litanies ininterrompues (*dhikr*); il veillait la nuit et s'astreignait à ne dormir qu'assis, les jambes croisées; il fréquentait les mosquées et n'allait jamais au marché, car le Prophète a dit que le marché est l'endroit le plus sale (au moral comme au physique). Il resta un an entier sans adresser la parole à personne. Dans l'espace de vingt-quatre heures, il récitait le Qorân en entier. Le peuple l'appelait fou (p. 15). Ayant lu dans les traditions que certains anges adoraient Dieu la tête en bas, il essaya d'en faire autant en attachant son orteil à un clou au moyen d'une corde; au cours de cette belle expérience, le sang lui sortit par les yeux et il s'évanouit. Il mourut en 1049.

M. Nicholson a tiré ses renseignements de deux ouvrages, un manuscrit anonyme du British Museum que Joukovski a reconnu, dans sa publication du texte, être le *Hâ'ât* et l'*Asrâr el-Tauhîd* de Moḥammed ben el-Monawwar publié à Petrograd en 1899 par le même Joukovski. Ce sont une série d'anecdotes plus ou moins légendaires, permettant néanmoins de se rendre compte de ce que le peuple islamique attendait de gens qu'il canonisait comme des saints.

Abou-Sa'îd a formulé en dix articles la règle qu'il imposait à ses disciples : 1° tenir ses vêtements propres, et le corps en état de pureté; 2° ne pas s'asseoir dans les mosquées pour bavarder; 3° accomplir la prière canonique en commun; 4° se livrer à de fréquentes prières pendant la nuit; 5° à l'aurore, demander pardon à Dieu et réclamer son concours; 6° au matin, lire le plus possible du texte du Qorân, et ne pas parler jusqu'à ce que le soleil soit levé; 7° entre la prière du coucher du soleil et celle de la nuit close, répé-

ter la litanie (*dhikr*); 8° recevoir les pauvres et ceux qui recherchent la société des derviches, supporter patiemment les ennuis qui peuvent en résulter; 9° ne manger jamais seul; 10° ne pas s'absenter sans en avoir reçu la permission (p. 46).

Le but du *çoufisme* est la disparition de la personnalité, ce qui est proprement le *fand* ou anéantissement par absorption dans le Grand Tout; l'univers est néant, il n'y a qu'une seule existence réelle, celle de Dieu. Le mystique doit tendre à cet anéantissement. La connaissance transcendante de ces mystères ne peut être atteinte par l'intellect, puisque le Créateur est inaccessible à ses créatures; elle ne peut l'être que par une illumination divine. Mais une fois ce degré atteint, le parfait derviche n'est pas un dévôt extatique perdu dans la contemplation de l'Unité, ni un reclus rejetant tout commerce avec l'humanité; il est un philanthrope qui, par ses discours et ses actes, répand autour de lui la vie divine qui l'inspire. « Le vrai saint fréquente le peuple, mange et dort avec lui, vend et achète au marché, se marie et prend part au mouvement social, mais il n'oublie jamais Dieu, même un instant (p. 55) ». Il est charitable et fraternel; sa bourse est toujours ouverte, et il ne se dispute avec personne. Son défaut, c'est qu'il se croit Dieu lui-même : « Il n'y a rien que Dieu à l'intérieur de ce vêtement! » s'est écrié Abou-Sa'id; on peut rappeler que Djélâl-ed-dîn Roûmî morigéna son domestique pour avoir dit une fois : « *In chā 'llāh!* (s'il plait à Dieu!) » alors qu'il lui avait donné un ordre. Il en coûta plus cher à Hoséïn ben Mançoûr el-Hallâdj pour avoir dit : « *Ana 'l-ḥaqq* (« Je suis la Vérité suprême! »).

Abou-Sa'id ne fit jamais le pèlerinage de la Mecque; il conseillait à ses disciples de visiter la tombe d'Abou 'l-Faḍl Ḥasan à Sarakhs en accomplissant sept fois les tournées rituelles. On voit, ajoute M. N., quelle menace pour les institutions musulmanes le culte des saints était déjà devenu (p. 62).

Les grands mystiques sont en effet des saints, leurs tombeaux sont des sanctuaires visités par des pèlerins, hommes et femmes, recherchant leur appui tout puissant. Leur titre à la sainteté provient d'une relation particulièrement intime avec Dieu (*Walāyat*, proximité), prouvée par les miracles (*Karāmat*) qu'ils opèrent. La masse du peuple islamique ne saurait considérer comme saint un derviche qui ne serait pas thaumaturge. Abou-Sa'id ne paraît pas



avoir cultivé ce genre de démonstration. Quand on lui disait qu'un tel marchait sur l'eau, ou volait dans les airs, il répondait dans le premier cas : « Les grenouilles et les canards en font autant », et dans le second : « Les oiseaux et les insectes le font bien ». Tout cela n'a pas grande valeur, ajoutait-il; le vrai saint est, pour lui, celui qui vit amicalement parmi le monde, mais n'oublie jamais Dieu (p. 87).

Malgré ses dénégations, on rapporte de lui des miracles qui reposent sur la *firdsa*, mot que M. N. traduit par « clairvoyance » mais répond plutôt à la divination par le moyen de la physiognomonie, science très en faveur en Orient : car c'est le sens propre de cette expression. L'auteur reconnaît d'ailleurs que ces mystiques ont des *telepathic powers* et qu'ils pratiquent la lecture de la pensée (p. 32). On trouve de fréquents exemples de ces phénomènes dans les *Saints des Derviches tourneurs* publiés dans la Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses). L'état d'hyperesthésie auquel aboutissent les extases des mystiques explique en partie ces phénomènes d'hypnotisme, sans en rendre compte entièrement.

En guise de conclusion, nous reconnaitrons volontiers avec M. N. que le *çoufisme* est à la fois la philosophie religieuse et la religion populaire de l'islamisme.

'Abd-el-Kérîm ben Ibrâhîm el-Djîlî, auteur de l'*Insân el-Kâmil* « L'homme parfait », est né à Bagdad en 1365; Il mourut entre 1406 et 1417. Il descendait par les femmes du fondateur de l'ordre religieux des Qâdiriyya, 'Abd el Qâdir el-Gilânî, dont on vénère le tombeau dans la capitale des Khalifes abbassides. Il a voyagé dans l'Inde et a vécu surtout à Zébid, dans le Yémen.

L'homme parfait est un microcosme d'un ordre supérieur qui reflète non seulement les pouvoirs de la nature, mais aussi les pouvoirs divins, comme dans un miroir (c'est le γενικὸς ἄνθρωπος de Philon). El Djîlî appartient à l'école de l'Unité d'existence (*waḥdat el wodjoud*) d'après laquelle les diverses apparences ne sont que des modalités, des aspects et des manifestations de la réalité; le phénoménal est l'expression extérieure du réel (p. 82) Le monde des phénomènes, ou monde des attributs, n'est pas une illusion; il existe réellement comme révélation de soi-même, comme un autre aspect de l'absolu. Il n'y a pas de différence réelle entre l'essence et

l'attribut : l'être est identique à la pensée. L'homme parfait est le conservateur de l'union, le pôle (*qoutb*) sur lequel tournent toutes les sphères de l'existence ; il est la cause finale de la création.

Tous les hommes ont la perfection en puissance ; mais en acte, il n'y a que les prophètes et les saints qui la réalisent. Le plus parfait est le prophète Moïammed, la première créature en date, archétype de tous les autres êtres : c'est donc une doctrine musulmane du Logos. Ces idées remontent en partie à Hallâdj et ont été systématisées par Ibn el-'Arabi.

Ce mémoire est divisé en un certain nombre de rubriques : essence, attribut et nom ; descente (individualisation) de l'attribut, essence en tant que Dieu ; l'homme céleste ; le macrocosme ; le retour à l'essence ; religion, révélation, prophétisme.

Dans l'énumération des facultés de l'âme, *'aql* est traduit par « intelligence » ; c'est plutôt la raison ; *wahm* par « judgment », lire : « supposition, invention, imagination » ; *al-musawwira* par « imagination », entendre : « faculté de créer des images » (le mot *qowwa* « force » est sous-entendu) ; *nafs* par « the soul », mais, pour éviter toute confusion, il convient de dire souffle vital, *anima animans*, ψυχή », opposé à *roûh* « esprit, νοûς », qui correspond seul à ce que nous entendons par « âme [immortelle] ». La preuve que *wahm* n'est pas le jugement (*hokm*) est donnée p. 117 : « it is what enables men to walk on the water and fly on the air ». Dans les pages qui précèdent et suivent, *roûh* est l'Âme universelle (cf. p. 119) ; dans le texte donné à cette même page, son auteur joue sur le mot *nafs* employé en arabe pour dire « soi-même ». Faute d'une définition précise, ce n'est plus que de la logomachie.

Deux appendices terminent cette partie du volume : le premier contient le texte arabe du poème rimé en 'aïn d'el-Djîf ; le second renferme quelques notes sur le *Foçoûç e'-hikam* d'Ibn-el-'Arabi.

'Omar ben el-Fâred, né au Caire, était le fils, non d'un notaire (il n'y en a point dans l'Orient musulman ; ce n'est que chez les Malékites que le témoin instrumentaire *'adl* remplit des fonctions analogues ; ailleurs c'est le qâdi), mais d'un liquidateur de successions vacantes qui procède au partage et détermine les parts réservataires *farâid* sous la surveillance du juge. Dans sa jeunesse il se livra à des austérités sur le mont Moqattam ; il se rendit à la Mecque, revint au Caire après quinze ans d'absence et s'éla-



blit dans la mosquée el-Azhar; né en 1182, il mourut en 1235.

Ce célèbre poète mystique arabe nous est connu par la publication du texte édité à Marseille, et par les extraits donnés dans l'Anthologie de Grangeret de Lagrange et la Chrestomathie de Silvestre de Sacy. Les lecteurs de langue anglaise, qui ne pouvaient en connaître que de rares morceaux traduits dans divers ouvrages, auront dorénavant, grâce à M. N., un choix considérable de fragments et même d'odes entières traduits les uns en vers les autres en prose, avec une grande fidélité, autant du moins qu'il est possible d'approcher, dans une langue européenne, d'un auteur aussi difficile.

CL. HUART.

---

**JOHANNES KOLMODIN. — Traditions de Tzazzega et Hazzega.**

dans *Archives d'Études orientales*, publiées par J-A. LUNDELL, Upsala, volume 5, 1. *Texte tigrigna*, 1912, in-8, xxix-270 pp., 5, 2. *Traduction française* 1916, in-8, xxvii-253 pp., 4 gravures, 1 carte, 5, 3. *Annales et documents*, 1913, in-8, xxvi-111 pp.

Tsazzega est un bourg de l'Erythrée, à 20 kilomètres à l'Ouest d'Asmara; Hazzega est à 8 kilomètres au N.-N.-E. de Tsazzega; l'un et l'autre dans le canton Deccatescim de la province Hamasen, à l'extrémité nord du pays tigré chrétien de langue tigrigna. (Les noms sont donnés en orthographe italienne dans l'ensemble). Ces deux bourgs, perpétuels rivaux, sont les principaux établissements des « enfants d'Atachim » (*daqqi-ataššmī*). Ceux-ci remontent à une souche probablement agaw (chamites du plateau abyssin) qui aurait émigré du Dembya (région de Gondar) et se serait établie en Hamasen au xv<sup>e</sup> siècle. Souche aux rejetons vigoureux, dont certains ont par moments dominé tout le Hamasen, et même les autres provinces situées au Nord de la rivière Mareb (qui forme la frontière sud de l'Erythrée).

La mission protestante suédoise — dont l'imprimerie édite à Asmara des ouvrages intéressants qui sont malheureusement introuvables en Europe — a un établissement à Tsazzega. M. Kolmodin y a passé, pour la préparation du présent ouvrage, trois mois de son séjour de 1908-1910 en pays tigré. Il y a travaillé dans les meilleures conditions de confiance et d'aide de la part des membres indigènes de la

mission et des notables de la région. Il résulte de ce travail une œuvre originale et peut-être unique.

M. Kolmodin, aidé surtout d'un jeune homme nommé Bahta Tesfa-Hannis, a choisi, puis interrogé successivement les meilleurs connaisseurs des traditions orales sur l'histoire de la région et surtout sur sa famille princière.

Or, dans ce pays réparti en *gens* petites ou grandes, la connaissance des généalogies a une utilité très grande. L'instruction étant très peu répandue, en dehors du clergé (lequel ne commande ni ne juge), et le tigrigna étant d'ailleurs en principe seulement une langue parlée, il s'ensuit que la tradition orale a, à la fois, une importance et une rigueur particulières.

M. Kolmodin a interrogé sur chaque temps et sur chaque endroit l'annaliste le mieux informé et le moins partial, tout en faisant naturellement des recoupements; il a ensuite rangé tous ces témoignages par ordre chronologique en une suite de courts chapitres (dont il indique les sources dans sa préface). Expérience inédite, il a fait ainsi de propos délibéré, avec des sémitisés parlant une langue sémitique, quelque chose qui ressemble, sous un aspect un peu sec, aux parties proprement généalogiques et historiques de la Bible. Les lecteurs de M. Kolmodin sauront voir toutes les différences, avec les ressemblances; en tout état de cause, on peut recommander à tous les exégètes et même aux autres historiens de parcourir ces traditions du Hamasen, que la traduction française fait accessible à tous.

M. Kolmodin a rendu la leçon complète, en contrôlant ses annalistes par d'autres documents. Depuis le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle au moins, il s'est toujours écrit des chroniques en Abyssinie, soit dans les centres religieux, soit auprès des princes importants : chroniques qui méritent ce nom, car il s'agit généralement de notations datées. M. Kolmodin a retrouvé dans des églises du Hamasen certains documents de cette espèce; très pauvres en détails, ils ne peuvent que très exceptionnellement avoir été utilisés par les annalistes oraux non ecclésiastiques; c'est donc une source indépendante, bonne pour la vérification. D'autre part il a examiné tout ce que d'autres savants ont publié des documents écrits et des traditions recueillies dans le Tigré (il s'agit surtout de M. Conti Rossini et de M. Perini). Enfin il s'est servi pour le contrôle de tous les points de repère donnés par ses propres informateurs, tels que allusions à des



empereurs d'Abyssinie ou princes connus du Tigré. — La conclusion de son travail, c'est que dans l'ensemble la tradition orale conserve, indépendamment des documents écrits, une image relativement vraie des faits historiques depuis plusieurs siècles. Comme un des documents écrits date lui-même du xvi<sup>e</sup> siècle, si on admet que son auteur a fait un travail analogue à celui de M. Kolmodin pour la partie où il n'avait pas de chronique datée et qu'il a rencontré des généalogistes oraux aussi exacts, on remonterait avec vraisemblance jusqu'au xii<sup>e</sup> siècle (calcul exposé dans le volume d'Annales, p. 56).

Il n'est pas besoin d'insister plus sur l'intérêt historique d'un pareil travail. Il dépasse de beaucoup celui qu'aurait eu un résumé critique de l'histoire du Hamasen, tâche à laquelle M. Kolmodin a renoncé. Quelques pages de vue d'ensemble pour le lecteur peu au courant des choses d'Abyssinie auraient pourtant été utiles.

D'une manière générale le livre a quelque chose d'un peu dispersé : la traduction calque les phrases tigrigna d'une manière commode, pour qui veut suivre le texte, mais souvent un peu trop en mot à mot ; le système multiple de notation pour les titres et les noms propres abyssins gênera plus d'un lecteur. Mais, précisément, si M. Kolmodin avait regardé de plus loin ses matériaux, s'il s'était moins identifié à eux, morcelé en eux au besoin, sa curieuse expérience n'aurait pas pu avoir la même portée.

Le livre a aussi un grand intérêt linguistique : le dialecte tigrigna du Hama-en est particulier : on doit souhaiter que M. Kolmodin donne à ce sujet un complément d'études.

Marcel COHEN.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

**Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient**, t. XX, n° 3, Hanoi, 1920. — G. BOVILLARD et le commandant VAUDRSCAL, *Les sépultures impériales des Ming* (Che-sanling), gr. in-8 de 128 p. et 44 planches. — La nécropole où reposent treize empereurs de la dynastie des Ming (1368-1644), près de Tch'ang-p'ing tcheou, à 40 kilomètres au N. O. de Pékin, a fait naguère l'objet d'une étude de Camille Imbault-Huart (T'oung Pao, IV, 1893). Le présent travail aborde l'examen de cet important ensemble de monuments avec la volonté d'opérer une confrontation systématique de la réalité actuelle et des descriptions anciennes. Ce n'est point ici le lieu d'indiquer quelle contribution les auteurs apportent à l'archéologie; mais il convient de signaler le vif intérêt du sujet comme illustrant par un exemple concret les croyances chinoises relatives au culte des souverains défunts et à la géomancie. L'érection de personnages en pierre équivaut à doter de serviteurs, dans l'autre monde, les âmes impériales; les statues d'animaux figurent des puissances destructrices des esprits malins (30). Des portes sont dressées non pour ménager un accès vers une direction donnée, mais au contraire pour barrer la route à des effluves malfaisants (31). Le choix des emplacements des sépultures met en œuvre des règles fort complexes de *fong-chouei*, en vertu desquelles les tombes doivent être préservées des vents pernicioeux, mais favorisées des souffles propices, tenues à l'écart des courants rigides ou contraints, mais participer à la proximité salubre des eaux paisibles (8-9). Des avenues sans but apparent, des brisures de perspective se justifient par le désir d'éviter un obstacle à des esprits que l'on veut honorer, de détourner des influences malignes.

P. MASSON-OURSÉL.

Th. HOPFNER. — **Über die Koptisch-sa'idischen Apophtegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptisch-bohairische und syrische Sammlungen**. VI, 109 pp. gr. in-4, 1918 (*Akad. Wissensch. Wien, phil. hist. Klasse*, tome 61, 2). — Th. HOPFNER. — **Über Form und Gebrauch der griechischen Lehnwörter in der koptisch-sa'idischen Apophtegmenversion**, VI, 40 pp. gr. in-4, 1918 (*Akad. Wissensch. Wien, phil. hist. Klasse*, tome 62, 2).



— Ces deux ouvrages, dus à la plume de M. Théodore Hopfner, savant coptisant de Prague, traitent des Apophtegmes des Saints Pères Egyptiens. Nous possédons plusieurs versions de ces Apophtegmata Patrum Aegyptiorum. Le texte copto-sa'idique a été publié par Zoëga en 1810. Il existe également des parties très importantes en dialecte bohaïrique. En grec nous avons l'ouvrage intitulé 'Ανδρῶν Ἀγίων βίβλος dont on a tiré une adaptation ayant pour titre : Ἀποφθέγματα τῶν Ἀγίων Γερόντων. Nous en possédons une traduction latine par Jean Pélage, connue sous le nom de *Verba Seniorum*, et d'autres versions latines comme celles de Rufinus, Paschasius et Martinus. Enfin Budge en a publié une version syriaque dans *Lady Meux Manuscript N° 6... The Syriac text according to the recension of 'Anan Isho' of Bêth 'Abhé*.

Dans son premier ouvrage l'auteur cherche à déterminer les rapports de ces différents recueils (dépendance ou parenté). Il prouve clairement que le texte copte n'est qu'une traduction de l'original grec, le 'Ανδρῶν Ἀγίων Βίβλος, lequel n'est qu'un extrait d'un autre ouvrage grec qui ne nous est pas parvenu le Μέγα Λειμωνάριον. Ce dernier ouvrage contenait — selon Photios — des βίοι des saints pères et ermites, récits donnant leur naissance, leur vie, leurs actes et leur mort, et parlant de leurs parents et de leur entourage. Le 'Ανδρῶν Ἀγίων Βίβλος, par contre, ne contient que les actes, les miracles et les « dicta ». — Pour terminer la première partie de son exposé, l'auteur donne aux pages 37 à 42 un tableau synoptique des morceaux parallèles.

La seconde partie contient une comparaison approfondie en ce qui concerne le contenu, l'ordonnancement et l'extension du recueil copto-sa'idique de Zoëga par le recueil latin de Jean Pélage. M. Hopfner s'efforce de reconstituer l'état original du texte, aujourd'hui fortement détérioré et il arrive à déterminer la place primitive de la *pagina paenultima et ultima* (d'après Zoëga) et qui, en réalité, se trouve à peu près au milieu du manuscrit.

Suit une comparaison mot à mot de la version sa'idique avec le texte latin de Jean Pélage et les autres versions. Quelques textes ou passages coptes sont donnés avec leurs parallèles grecs, latins ou syriaques (celui-ci en traduction, d'après Budge). Ainsi l'auteur relève des fautes et des lacunes de texte inaperçues jusqu'ici et en corrige un certain nombre. — Un Index alphabétique des noms propres contenus dans les Apophtegmes sa'idiques et dans Jean Pélage, ainsi qu'une table alphabétique des matières terminent l'ouvrage.

Dans le second travail, M. Hopfner traite des mots grecs employés dans la version sa'idique des *Apophtegmata Patrum*. Il parle de leur forme; des voyelles, des consonnes et de l'aspirée, des mots grecs transformés en copte, des formations coptes avec des mots grecs, de leur usage, des paraphrases pour rendre ces mots, ainsi que de la syntaxe (substantif, adjectif, adverbe, prépositions, particules et phrases formées avec des particules grecques). Un index alphabétique des mots grecs employés dans les *Apophtegmata Patrum* sa'idiques est joint au travail.

Georges ORT.

ORSO TOLUNNA. — **Paolo da Tarso**. Dramma in tre atti. Milan, Capriolo et Massimino, 1917, 1 vol. in-4 de 72 pages. — Il nous arrive bien rarement d'avoir à rendre compte ici d'œuvres dramatiques, mais la pièce de M. O. Tolunna s'entoure de gloses et de précautions savantes qui en font, malgré sa forme dialoguée, une sorte d'essai en marge des *Actes des Apôtres*. Dans ce drame, c'est Marie-Madeleine qui, au soir du martyre d'Etienne, prononce la première les paroles qu'entendra Paul sur le chemin de Damas. Agabus est également pourvu par M. Tolunna d'un rôle auprès de saint Paul sensiblement plus important que celui que l'Ecriture lui accorde. Certains personnages épisodiques ont été ingénieusement imaginés par l'auteur pour concrétiser ses propres hypothèses sur l'activité de Paul à Ephèse et à Rome. Ces éléments ne sont point trop disparates grâce au prestige dont les revêt une forme très harmonieusement rythmée et d'une couleur en général fort juste. Le drame de M. Tolunna fera figure très honorable non loin du *Cristo nella festa di Purim* de G. Bovio, de la *Marie-Madeleine* de Maeterlinck, et du *Johannes* de Südermann

P. A.

CH. FILLIATRE. — **La Philosophie de Saint Anselme**. Ses principes, sa nature, son influence. Paris, Alcan 1920, un volume in-8 de xi-473 pages. — Livre d'analyses minutieuses, d'études de détail, mais qui, avec quelque lenteur, aboutit à des conclusions solides et en grande partie originales. Pour M. F., Anselme est un « réaliste augustin-platonicien ». Le fond de la théorie (anselmienne), avait dit fort justement M. Delacroix, est l'exemplarisme, l'existence de l'universel dans l'intellect divin : c'est au fond la doctrine de saint Augustin qui se retrouve dans le *Monologium*. Or, cet exemplarisme augustinien, M. F. en trouve, chez Anselme, l'adaptation au réalisme idéaliste du *Timée*. Il va sans dire que la méthode synthético-déductive est par lui empruntée non à Platon, mais à Proclus. Il va sans dire que ce néo-platonisme d'Anselme est visible au moins autant dans sa doctrine mystique. M. F. a fait de ce mysticisme une analyse qui est une des parties les plus originales de son livre. Il montre les contradictions de ce mysticisme pratique avec certaines solutions théoriques du Docteur Magnifique : Anselme fait à la volonté une large place et tente de la maintenir à l'abri de l'anéantissement en Dieu et de l'anéantissement dans l'espèce. En outre, « le souci du dogme l'aide à maintenir après saint Augustin la distinction des personnes et de Dieu ». On a reproché au livre de M. F. d'être une sorte de manuel de la philosophie anselmienne sans un regard sur la théologie du *Monologium* et du *Proslogium*. La critique, peu justifiée en ce qui concerne l'ensemble de la théologie de saint Anselme, l'est encore moins si l'on a en vue sa mystique. Les principes, sinon les modalités pratiques, en sont étudiés avec pénétration et une connaissance très délicate des textes.

P. A.



J. VODOZ. — **Roland. Un symbole**, précédé d'une lettre de M. Georges Dubamel, Paris, Champion, 1920, 1 vol. in-12 de 122 pp. — M. Vodoz tente d'appliquer les méthodes de la psychanalyse à l'étude d'un problème littéraire ou plutôt de toute une série de problèmes. C'est en effet la part de l'inconscient dans la pensée romantique qu'il s'efforce de dégager, en des pages extrêmement ingénieuses, souvent paradoxales, mais d'un paradoxe sincère et qui reste en contact avec les faits. La lutte entre Roland et Olivier aurait été pour Hugo (*Le mariage de Roland*) une inconsciente symbolisation de la lutte qui l'oppressait, lutte du romantique qui s'insurgeait contre le classique, lutte de ceux qui cherchent à connaître la partie mystérieuse de leur être contre ceux qui tendent à *refouler*, à masquer leur « moi » sous les formules de la vie ordinaire. M. Vodoz qui se réclame de Jung et de Dwelshauwers, emploie fréquemment la terminologie freudienne. Il est au courant (v. notamment pp. 24-28) des procédés critiques, même les plus hasardeux, que le célèbre psychiatre viennois et son école ont appliqués à l'exégèse des mythes littéraires ou religieux. Mais il n'en use qu'avec un tact des plus louables.

P. A.

Sir James George FRAZER, F. B. A., F. R. S. Fellow of Trinity College, Cambridge. — **Apollonius, The Library, With an English Translation**. Londres, William Heinemann, 1921, 2 vol. in-12, LIX-403-546 pages. — 10 sh. chaque (Collection *The Loeb Classical Library*). — Comme les autres volumes de cette belle collection, ceux-ci donnent le texte critique et la traduction anglaise de l'ouvrage, mais les notes de sir James sont naturellement, selon son habitude, beaucoup plus copieuses et plus denses que celles des autres éditeurs.

L'introduction, où sir James résume ses vues sur l'auteur et sur son œuvre, exprime, en outre, de très intéressantes remarques sur l'évhémérisme, les mythes, les légendes, les contes populaires, l'origine prétendue magique de l'art, etc. Treize dissertations sont données en appendice : L'imposition des enfants sur le feu ; la Guerre de la Terre contre le Ciel ; mythes sur l'origine du feu ; les Roches mobiles ; Mélampe et les vaches de Phylacus ; le Renouveau de la jeunesse ; la résurrection de Glaucus ; la légende d'Œdipe ; Apollon et les vaches d'Admète ; le mariage de Pelée et de Thétis ; Phaéton et le Char du Soleil ; le vœu d'Idoménée ; Ulysse et Polyphème. Un merveilleux index de quatre-vingt-dix pages, en caractères fins et serrés, forme un répertoire extrêmement commode de ces deux volumes, presque aussi importants pour l'histoire comparée des religions que pour la connaissance de la mythologie grecque elle-même.

A. HOUTIN.

C. BONNEGENT, licencié ès lettres philosophie. — **La Théorie de la Certitude dans Newman** (Œuvre posthume), publiée par M. l'abbé

Boisne, prêtre du diocèse de Bayeux. Lettre préface de M. Emile Boutroux, de l'Académie française (Paris, Alcan, 1920, in-8, 208 p. ; prix : 10 fr. net). — Après avoir examiné les théories exposées par Newman dans sa *Grammaire de l'Assentiment*, l'auteur déclare que les idées de Newman « semblent mériter une critique sévère » (page 191), et qu'on arrive « sans peine à se convaincre que le vicaire de Sainte-Marie était un sceptique en philosophie » (P. 192). Assurément « le vicaire de Sainte-Marie » fut bien cela, mais le cardinal le fut-il toujours ? L'auteur file des phrases très philosophiques pour résoudre doucement cette question qu'il n'ose pas poser nettement. Voici la réponse : « Il paraît donc bien que la défiance de Newman à l'égard de la Raison n'est pas atténuée dans la partie même de son œuvre où il entreprend d'établir les croyances qui lui sont chères. Il juxtapose seulement à sa théorie certaines formules qui étonnent et qui, si on les prenait au pied de la lettre, tendraient de fait, non pas à atténuer ses affirmations, mais bien à les renverser. Le souci de se conformer aux exigences de la théologie catholique a sans doute amené ces retouches, mais il ne semble pas que la critique puisse en tenir compte dans son appréciation sur l'ensemble du système. » — La critique de M. Bonnegent aurait pu avantageusement être condensée en vingt pages et poussée plus profondément.

A. HOUTIN.

**Almanach catholique français pour 1922.** Préface de S. G. M<sup>re</sup> A. BAUDRILLART, de l'Académie française, évêque d'Himéria, recteur de l'Institut catholique de Paris (Paris, Bloud et Gay, 1921, petit in-8, 480 p. Prix net : 5 fr.). — La *Revue* a rendu compte des deux premières années de ce très utile almanach (n<sup>os</sup> de mars 1920, p. 200, et de mai 1921, p. 225). La troisième année continue dignement cette publication, tout en présentant encore certaines lacunes que nous avons signalées. Pour maintenir et accroître l'intérêt, on s'est ingénié, dans ce volume, à créer des rubriques nouvelles. La plus remarquable, à notre point de vue, est un tableau de la science catholique française pendant l'année 1921 : théologie, philosophie, exégèse, liturgie, histoire religieuse et histoire des religions. Cette dernière section indique des articles publiés dans diverses revues orthodoxes par M<sup>re</sup> Le Roy, les abbés Bros, Bremond, Vénard ; les RR. PP. Condamin, Lagrange, Lemonnyer, Mainage, et M. Maurice Brillant. Voici, à titre documentaire, le préambule qui précède ce tableau :

« Il ne faudrait pas croire que l'histoire des religions est le monopole des savants de la *Revue de l'histoire des religions* et du Musée Guimet. Depuis longtemps les catholiques disposent de publications excellentes sur cette difficile matière ; les *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, de l'abbé de Broglie, sont un manuel déjà ancien, qui fut remarquable et pour



bien des pages l'est encore ; et les mises au point collective d'*Où en est l'histoire des religions* et de *Christus*, entreprises sur l'initiative de l'abbé Bricout et du P. Huby, sont d'hier. Or, on se tromperait beaucoup si l'on croyait que les savants, même non catholiques, regardent comme indifférente une œuvre de l'envergure de *Christus*, ou que l'autorité du Père Lagrange, redressant telles conclusions de M. Loisy, passe dans le monde savant pour inférieure à celle du professeur au Collège de France que le Dominicain de Jérusalem ne craint pas de contredire. Les historiens catholiques des religions ne sont pas d'ailleurs le moins informés des théories nouvelles : Lisez seulement le livre de M. Maurice Brillant, sur les *Mystères d'Eleusis*, et vous verrez s'il est possible d'exploiter plus heureusement les gros livres d'un Frazer et d'une miss Harrison. Mais le savant catholique ne dépend point, quand il rencontre le christianisme, des incroyants qu'il utilise, et il sait mettre ses conclusions à l'abri des contagions hétérodoxes sans que la science y perde rien. Enfin, ce qu'il importe de noter, c'est qu'un Lagrange, un M<sup>sr</sup> Le Roy, un Brillant, ne sont pas chez nous des isolés : ils font école, comme l'a fait à l'étranger le savant Père Schmidt avec son *Anthropos* ; et l'Institut catholique de Paris a sa chaire d'Histoire des religions, où se formeront les maîtres de demain. »

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

---

## **Enseignement de l'histoire des religions à Paris en 1921-1922.**

Suivant l'habitude de la Revue, nous signalons ici les cours et conférences qui, dans les Écoles ou Facultés de Paris, se rapportent à nos études.

### **I. — A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences religieuses.**

**M. Maus :** Les formes primitives de la poésie religieuse, les lundis à 10 h. 15. — Études sur l'organisation politique et religieuse en Mélanésie, les mardis à 10 h. 15.

**M. G. Raynaud :** Les fêtes du Mexique et de l'Amérique centrale ; ethnographie du Mexique méridional. — Les arts du Pérou et de l'Amérique centrale, les vendredis à 14 h. 30 et 15 h. 30.

**M. M. Granet :** Le deuil dans l'ancienne Chine, les mercredis à 9 h. 30. — Textes relatifs au deuil, les mercredis à 10 h. 30.

**M. Masson-Oursel :** Études sur le jaïnisme, les mardis à 14 h. 15. — Explication de textes relatifs au jaïnisme, les mardis à 15 h. 15.

**M. A. Moret :** Textes relatifs à l'extension des droits religieux aux différentes classes sociales en Égypte, les mardis à 14 heures. — Exercices pratiques, les mardis à 15 heures.

**M. C. Fossey :** Étude de textes relatifs au culte d'Istâr, les mardis et jeudis à 17 heures.

**M. Maurice Vernes :** Explication du livre des Psaumes, les lundis à 15 h. 15. — Recherches sur les apocalypses juives, des livres d'Ézéchiel, de Zacharie et de Daniel à l'apocalypse de Saint Jean, les mercredis à 15 h. 15.

**M. M. Liber :** Religion savante et religion populaire : recherches sur l'origine des croyances et des rites chez les Juifs à l'époque talmudique, les lundis à 10 heures. — Explication du commentaire de Joseph Bekchor-Chor sur le Pentateuque (partie inédite), les lundis à 11 heures.

**M. Clément Huart :** Explication du Coran (chap. VII) à l'aide du commentaire de Tabari, les lundis à 10 h. 30. — La mystique persane d'après le Methnewi de Djelâl-eddin Roumi (3<sup>e</sup> livre), les mercredis à 16 heures.

**M. J. Toutain :** Les plus anciens cultes romains et leurs principaux rites, d'après les découvertes et les publications récentes, les jeudis à 15 heures. —



Les divinités et les cultes des eaux et des forêts dans la Grèce antique, les vendredis à 17 heures.

*M. H. Hubert* : Exposé de la mythologie irlandaise, les jeudis à 10 heures. — Traces de la religion celtique dans les romans du cycle d'Arthur, les jeudis à 11 heures.

*M. Eug. de Puy* : Explication des fragments de la *Genèse* d'Origène et de ses Homélies (version de Rufin) sur le même livre biblique, les lundis à 16 h. 30. — Étude critique et historique des doctrines d'Origène, les jeudis à 9 h. 15.

*M. P. Monceaux* : Le premier dialogue de Sulpice Sévère, les lundis à 14 heures. — Études pratiques d'épigraphie chrétienne de la Rhénanie, les mercredis à 14 h. 15.

*M. C. Millet* : Histoire de la peinture religieuse, les jeudis à 14 h. 30. — Études pratiques d'archéologie, d'épigraphie et de diplomatique; visite de la collection chrétienne et byzantine, les samedis à 9 h. 30 et 10 h. 30.

*M. P. Alphandéry* : Études sur la science des religions en France et en Italie aux *xiv<sup>e</sup>* et *xv<sup>e</sup>* siècles, les lundis à 15 h. 30. — Recherches sur la mystique dans les sectes latines du *xi<sup>e</sup>* au *xv<sup>e</sup>* siècle, I. Albigeois et Vaudois, les vendredis à 16 h. 30.

*M. R. Génestal* : La dégradation et le privilège des clercs, les vendredis à 8 h. 30. — Explication des arrêts des Olim intéressant le droit ecclésiastique, les vendredis à 9 h. 30.

*M. I. Lacroix* : Lacordaire et le catholicisme libéral, les samedis à 15 heures.

*M. Sevestre* : Les sources de l'histoire de l'Église en France au *xviii<sup>e</sup>* siècle : documents manuscrits, les jeudis à 10 h. 30.

## II. — A l'École des Hautes-Études. Section des Sciences historiques et philologiques.

*M. Gaidoz* : Les voyages légendaires et merveilleux dans la littérature irlandaise, les mardis à 9 h. 30.

*M. Mayer-Lambert* : Explication du livre de Josué, les mardis à 15 heures. — Explication du livre de Jérémie, les mardis à 16 heures.

*M. Scheil* : Déchiffrement des Historical, Religious and Economic Textes and antiquities, by Nies and Keises (1920), les lundis à 8 h. 30.

*M. Clermont-Ganneau* : Archéologie hébraïque, les samedis à 15 h. 30.

*M. Isidore Lévy* : Histoire d'Israël : Les royaumes d'Israel et de Juda (suite) les samedis à 13 h. 30.

## III. — Au Collège de France.

*M. A. Loisy* : L'enseignement évangélique, les lundis et les samedis, à 10 h. 30.

*M. Massignon* : Le front musulman actuel, les mercredis à 10 h. 30.

*M. Clermont-Ganneau* : Études des divers monuments sémitiques inédits ou récemment découverts, les lundis à 3 h. 30.

*M. Paul Casanova* : Explication et étude critique des parties les plus anciennes du Coran, les jeudis à 4 heures.

*M. Maspero* : Les origines de la religion Taoïste, les mardis à 10 heures. — Le Chou King et le Tsou Tchouan, étude critique, les vendredis à 10 heures.

*M. Paul Monceaux* : La correspondance de saint Jérôme pendant les premières années de son séjour à Bethléem, les lundis à 3 h. 30. — Explication du V<sup>e</sup> livre des *Confessions* de saint Augustin, les mercredis à 1 h. 45.

#### IV. A la Faculté des lettres.

*M. Bréhier* : La philosophie de Plotin, les jeudis à 14 heures.

*M. Guignebert* : La naissance du christianisme, les vendredis à 16 heures. — Lecture du nouveau testament : l'Épître de saint Paul aux Romains (fin). Prologomènes à l'étude du IV<sup>e</sup> Évangile, les mardis à 15 heures.

*M. Jordan* : Les états censiers et vassaux du Saint-Siège au moyen âge, les jeudis à 16 heures.

*M. Mâle* : L'iconographie des saints, les mardis à 10 heures.

*M. Granet* : Étude des textes chinois anciens relatifs au culte des ancêtres, les mercredis à 14 heures.

*M. Ad. Lods* : Israël avant le VIII<sup>e</sup> siècle, les mercredis à 15 h. 30. — Du prophétisme au judaïsme, les lundis à 8 h. 30.

*M. Strowski* : Bossuet et son temps, les vendredis à 16 heures.

*M. H. Lichtenberger* : Le mysticisme allemand au Moyen Age, les mardis à 16 h. 30.

*M. Hubert Pernot* : L'Évangile de Marc, les mercredis à 10 heures.

*M. Janet* : L'évolution psychologique de quelques conduites religieuses, les lundis et jeudis à 13 h. 45 (au Collège de France).

#### Conférences du Dimanche au Musée Guimet.

*Dimanche 22 janvier, à 14 h. 50.* *M. A. Moret*, Conservateur du Musée Guimet, Professeur à l'École des Hautes-Études : Le tombeau en Égypte.

*Dimanche 29 janvier, à 14 h. 30.* *M. R. Dussaud*, Conservateur-adjoint au Musée du Louvre, Directeur de la Revue de l'Histoire des Religions : Le tombeau en Syrie-Palestine.

*Dimanche 5 février, à 14 h. 30.* *M. Th. Homolle*, Membre de l'Institut, Administrateur de la Bibliothèque Nationale : Le tombeau en Grèce.

*Dimanche 12 février, à 14 h. 30.* *M. J. Toutain*, Professeur à l'École de



- Hautes-Études : Le tombeau gallo-romain.
- Dimanche 19 février, à 14 h. 30.* M. J. TOUTAIN, Secrétaire général de la Société française des fouilles archéologiques : Vaison; une cité gallo-romaine de Provence, d'après les fouilles récentes.
- Dimanche 26 février, à 14 h. 30.* M. MASSON-OURSSEL, Chargé de Cours à l'École des Hautes-Études : La formation du théisme indien.
- Dimanche 5 mars, à 14 h. 30.* M. V. GOLOUBEV, Membre de l'École française d'Extrême-Orient : Le tombeau dans l'Inde.
- Dimanche 12 mars, à 14 h. 30.* M<sup>lle</sup> D. MENANT : Le tombeau en Perse.
- Dimanche 19 mars, à 14 h. 30.* M. V. GOLOUBEV : Résultats d'une mission archéologique en Indo-Chine.
- Dimanche 26 mars, à 14 h. 30.* M. J. HACKIN, Conservateur-adjoint du Musée Guimet : L'iconographie bouddhique de l'Asie centrale d'après les travaux récents.
- Dimanche 2 avril, à 14 h. 30.* M. P. PELLIER, Membre de l'Institut, l'professeur au Collège de France : Le tombeau en Chine.
- Dimanche 9 avril, à 14 h. 30.* M. H. MASPERO, Professeur au Collège de France : Le tombeau chez les Tai-noirs du Haut-Tonkin.
- Dimanche 23 avril, à 14 h. 30.* M. S. ELISSEV, Chargé de Cours à l'Université de Pétrograd : La peinture japonaise au XIII<sup>e</sup> siècle.

Chacune de ces conférences est accompagnée de projections.

### **Le Certificat d'Études supérieures en Histoire des Religions à la Faculté des Lettres.**

Depuis la réforme de la licence ès lettres par l'arrêté du 15 mars 1921, la Faculté des lettres délivre, après examens, des certificats d'études supérieures dont les programmes sont établis pour chaque année scolaire. Nous donnons, à titre documentaire (car la date tardive à laquelle nous paraîtrons ôte à ces renseignements beaucoup de leur utilité pratique), le programme du certificat d'études supérieures qui porte la rubrique : Histoire des Religions (ce certificat n'est pas obligatoire pour la licence d'enseignement).

I. Les religions que rapproche leur vénération commune de la Bible : judaïsme, christianisme ancien (jusqu'à la fin du v<sup>e</sup> siècle), islam, christianisme médiéval et christianisme moderne.

*Écrit.* — 1<sup>o</sup> Composition sur un sujet tiré d'un des trois groupes de questions suivantes : a) le judaïsme et le christianisme ancien ; b) le christianisme médiéval et l'islam ; c) le christianisme moderne.

Deux sujets seront proposés au choix du candidat.

2<sup>o</sup> Explication commentée d'un texte : hébreu, grec ou latin (au choix du candidat), s'il se rapporte au premier groupe ; latin, grec, byzantin ou arabe, s'il se rapporte au second groupe ; latin ou écrit dans une langue moderne autre que le français, s'il se rapporte au troisième.

Le choix de l'explication correspondra toujours à celui du groupe de questions d'où sera tiré le sujet de la première composition.

*Oral.* — 1<sup>o</sup> Une interrogation sur le groupe choisi ;

2<sup>o</sup> Une interrogation sur chacun des deux autres ne portant que sur les connaissances générales nécessaires à la formation d'un spécialiste.

II. Les prolégomènes à l'histoire des religions, les religions primitives et élémentaires, les religions de l'Orient classique, les religions romaines et grecques, les religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

*Écrit.* — 1<sup>o</sup> Composition portant, au choix du candidat, sur un sujet se rapportant à une des quatre sections suivantes : a) religions primitives et élémentaires ; b) religions de la Grèce et de Rome ; c) religions de l'Orient classique (Égypte, Chaldée, Phénicie, Syrie, Phrygie, Perse) ; d) religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient.

Deux sujets seront proposés au choix du candidat.

2<sup>o</sup> Une épreuve pratique comportant : pour la première section, l'interprétation d'un ou de plusieurs monuments figurés, ou (au choix du candidat) d'un document rédigé dans une langue ancienne, ou une des langues modernes enseignées dans le ressort académique de l'Université ; pour la seconde section, l'explication et le commentaire d'un texte grec ou latin (la langue au choix du candidat) ; pour la troisième section, l'explication et le commentaire d'un texte oriental, ou grec, ou latin (au choix du candidat) ; pour la quatrième section, l'explication et le commentaire d'un texte sanscrit ou écrit dans une des langues sacrées de l'Extrême-Orient (au choix du candidat).

*Oral.* — 1<sup>o</sup> Une interrogation sur la section choisie pour la composition écrite.

2<sup>o</sup> Une interrogation sur chacune des trois autres dans l'esprit de la seconde interrogation du certificat.

PROGRAMME POUR L'ÉCRIT ET L'ORAL. — 1<sup>o</sup> *Le judaïsme et le christianisme ancien.* — Deux sujets seront proposés au choix des candidats pour le judaïsme et deux pour le christianisme ; ils seront tirés des questions suivantes : a) *Judaïsme : la religion d'Israël avant le VIII<sup>e</sup> siècle. Le royaume d*



*Juda au VII<sup>e</sup> siècle : histoire politique, littéraire et religieuse. — b) Christianisme : l'âge apostolique. La vie de l'Église au IV<sup>e</sup> siècle : l'organisation, le clergé, le culte, les progrès de la doctrine, les grands débats dogmatiques.*

Le texte de l'explication écrite sera *hébreu* pour les candidats qui auront choisi le sujet de la première composition dans l'histoire juive, *grec* ou *latin* pour les autres, à leur choix.

Le programme général de l'oral sera le même que celui de l'écrit. De plus, les candidats seront interrogés sur le contenu et l'exégèse des textes suivants : *Amos, 1-4, 7-9; Daniel, 1 et 8-12; Psaumes 50-55; Épître de saint Paul aux Romains, 1-11; Didaché, 1-5; MINUCIUS FÉLIX, Octavius, 5-13 (discours de Cécilius); SAINT JÉRÔME, Lettre 52 à Népotien.*

2<sup>e</sup> *Le christianisme médiéval et l'islam.* — Deux sujets seront proposés au choix des candidats pour le christianisme médiéval et deux pour l'islam; ils seront tirés des questions suivantes : a) *Christianisme médiéval : la scholastique, des origines à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. La papauté au XIV<sup>e</sup> et au XV<sup>e</sup> siècles.* — b) *Islam : Mahomet. Averroès et l'averroïsme.*

Ce programme servira également pour l'oral.

3<sup>e</sup> *Le christianisme moderne.* — Deux sujets seront proposés au choix des candidats; ils seront tirés des questions suivantes :

*Luther : Ignace de Loyola; la Société de Jésus jusqu'à son abolition par Clément XIV. Le catholicisme libéral en France, de 1815 à 1870.*

Ce programme servira également pour l'oral.

Le programme des deux interrogations qui doivent porter sur les deux sections autres que celle choisie pour l'écrit, sera le programme général de chacune de ces deux sections, demeurant entendu que l'examineur se bornera à la constatation de connaissances générales.

— *L'Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses, 1921-1922,* donne une étude de M. C. Fossey, intitulée *Deux principes de la divination assyro-babylonienne d'après le traité SUMMA IZBU*, où le savant assyriologue essaie de démêler d'après quelle méthode ont été constitués ces recueils de présages.

En dépit de quelques textes qui le laissent entendre, il est peu vraisemblable que l'observation et l'expérience aient fourni une part notable à cette pseudo-science. « Comme il n'y a en fait aucun lien de causalité entre les phénomènes astronomiques ou l'aspect du foie des victimes et le succès d'une expédition militaire ou l'abondance des récoltes, les observations accumulées se seraient contredites et annulées... Enfin... quand le phénomène prétendu annonciateur est irréalisable, il est bien évident qu'on n'a jamais pu constater de quel événement, heureux ou malheureux, il est suivi. »

Dans le traité *Summa izbu*, qui contient les présages tirés des naissances,

on relève le principe de symétrie et celui de sympathie. D'autres principes seront peut-être reconnus, mais quoi qu'il en soit ces formulaires ne sont pas de composition absolument arbitraire.

— M. Isidore Lévy a donné pour le *Cinquantenaire de l'École pratique des Hautes-Études (Mélanges... de la section des sciences historiques et philologiques, Paris, Champion, 1921)* une curieuse notice intitulée : *Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites*. Il fixe les équivalences grecques des « Deux-Justices » ou *Deux Met* — souvent rendues par *justice et vérité* — et explique par le vocable égyptien l'énigmatique *Neme'ti* de l'inscription araméenne de Carpentras : « Puisses-tu servir Neme'ti ! » L'intérêt de cette explication est de montrer que la forme égyptienne, au temps des premiers Ptolémées, « n'est pas un archaïsme qui ne doit qu'au conservatisme sacerdotal de survivre artificiellement dans les phrases consacrées des textes religieux, mais une appellation encore populaire parmi les dévots osiriens et qui reste d'un usage assez vulgaire pour être empruntée par les étrangers qui la traitent en nom propre véritable. » Les Grecs semblent avoir confondu *Neme'ti* avec *Némésis* et par là s'explique la dualité des *Némésis* hellénistiques. Enfin, le savant professeur à l'École des Hautes-Études retrouve l'original du *Sasm* phénicien dans le dieu égyptien *Seshm*, qui remonte au temps des Pyramides sous la forme *Shsmw*.

— Dans un fragment de texte punique découvert à Carthage, dont M. Vassel avait publié la transcription en caractères hébraïques sans en donner de traduction, M. Clermont-Ganneau (*Le Conseil des Trente à Carthage, dans Journal des Savants, 1921, p. 223-229*) a reconnu un nouveau fragment de tarif de sacrifices qui vient s'ajouter aux sept fragments de tarifs carthaginois connus jusqu'ici (J.-B. Chabot, *Journal asiatique, 1921, I, p. 177 et suiv.*, en donne la liste). Grâce au nouveau fragment, M. Clermont-Ganneau comble une lacune à la première ligne du tarif de Marseille qu'il faut lire : « Temple de Ba'al... Tarif des taxes qu'ont établi les *Trente membres préposés aux taxes*; étant en exercice, le rab (président) Hillesba'al, etc... » Les mots soulignés représentent la nouvelle restitution. « Les trente membres — littéralement les *triginta viri* — qui font leur apparition ici, remarque M. Clermont-Ganneau, se présentent à nous sous l'aspect d'un véritable *collegium* présidé par le suffète en exercice et son second. Comme nous le voyons, ce corps administratif avait dans ses attributions l'imposition des taxes. Outre le département très important des finances, il avait peut-être d'autres pouvoirs encore. » Le savant maître y reconnaît le fameux Conseil des Trente cité par Tite-Live, 30, 16 et il incline à leur attribuer, au sein du grand Sénat carthaginois des Cent ou des Cent-quatre, le rôle d'un comité directeur concentrant entre ses mains l'autorité suprême.



— Dans ses *Notes d'archéologie africaine* (*Bulletin archéol. du Comité des travaux hist. et scient.*, 1919, p. 100-111, pl. XXI-XXII), M. Jules Toutain établit d'intéressants rapprochements entre des monuments africains et les représentations religieuses syriennes. En Afrique, comme en Syrie, le dieu solaire est à la fois *Saturnus* et *Sol*; c'est également vers l'Orient sémitique qu'il faut se tourner pour expliquer le groupe des sphinx affrontés qui apparaît sur trois ex-voto de l'antique Althiburos. Dans la seconde note, M. J. Toutain étudie le motif de l'arbre entre deux animaux affrontés sur des stèles votives à Saturne trouvées en Afrique et d'époque romaine.

— M. Louis Hauteœur a écrit un curieux article d'iconographie religieuse sous le titre *Le Soleil et la Lune dans les crucifixions*, *Rev. archéol.*, 1921, II, p. 13-34) où il appuie d'une documentation solide les conclusions que voici : « Les artistes syriens qui, les premiers, pour combattre le docétisme des monophysites, représentèrent Jésus souffrant sur la croix, ajoutèrent à cette scène le soleil et la lune, qu'ils avaient l'habitude de voir sur les monuments de Mithra, de Jupiter Dolichenus, de Jupiter Héliopolitain. Accordèrent-ils à ces deux astres un rôle symbolique ? Peut-être. Mais peut-être aussi obéirent-ils simplement à une tradition d'atelier. Le thème gagna l'Occident, se développa, s'enrichit. Les anges, successeurs des génies funèbres, parurent auprès du soleil et de la lune; la colombe domina la croix; le crâne et le serpent sortirent de terre; et nous avons l'icône russe qui, en plein xvii<sup>e</sup> siècle, reproduit tous ces éléments. »

R. D.

## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

Séance du 31 mai 1921.

La séance est ouverte à 4 heures 1/2, M. H. Cordier préside.

Présents : M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Cordier, Acollas, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Carcassonne, Danon, R. Dussaud, De Faye, H. Girard, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lacombe, Lods, Macler, Michaud, Moncel, Pommier, de Pulligny, Sidersky.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de MM. Picavet et de Ridder, membres de la Société, décédés au cours du mois écoulé depuis la dernière séance.

Il souhaite la bienvenue à M. J.-H. Ropes, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à l'Université Harvard, qui assiste à la séance.

M. D. Sidersky fait don à la Société du livre de A. Drews : *Die Christus-mythe*, Iéna, 1910. Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

M. P. Alphandéry signale la parution et l'intérêt de trois volumes dus à des

membres de la Société Ernest Renan : *Le Christianisme antique*, de M. Ch. Guignebert ; *Nature et Liberté*, de M. Léon Brunschwig ; *Les Institutions musulmanes*, de M. Gaudesroy-Demombynes.

La parole est donnée à M. *Elie Carcassonne* pour sa communication sur *Montesquieu et l'histoire des Religions*.

M. Carcassonne indique les grandes lignes d'une étude possible sur l'histoire des religions dans l'*Esprit des Lois*. Montesquieu n'a pas fait l'histoire des religions, mais il s'y est intéressé comme à un des éléments de l'état social dont la connaissance est nécessaire au législateur. Il a porté dans cette étude la vive curiosité de son esprit avide de faits. S'il ne parle qu'avec une brièveté prudente des religions chrétienne et juive, il a étendu son enquête, non seulement aux doctrines de l'antiquité classique, mais à celles de l'Orient ancien et moderne, y compris l'Inde, la Chine et le Japon, et aux cultes des peuplades primitives. Malgré des lacunes et des erreurs inévitables, son information apparaît riche et puisée aux meilleures sources du temps. Mais il manque à Montesquieu des qualités indispensables à l'historien des religions : le sens du caractère propre des faits religieux, la faculté de distinguer entre elles les formes diverses de la conscience religieuse. Il envisage toute les religions, les plus simples aussi bien que les plus complexes, comme des systèmes législatifs, dont l'élaboration, purement rationnelle, doit être soumise à certaines méthodes, pour le bien de la société. Il explique constamment le sacré par le profane. Aussi n'a-t-il pu soupçonner les résultats de la critique moderne ; mais, par son souci d'assembler un grand nombre de faits, de les grouper, de les comparer, d'en montrer le développement et d'en chercher l'explication, on peut dire qu'il a entrevu quelques directions que la science des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles devait suivre avec profit.

MM. Pommier, Guignebert, H. Girard et Alphandéry présentent quelques observations au sujet de cette communication.

La parole est donnée à M. Goguel pour une communication sur la critique actuelle des *Actes des Apôtres* et le *Commentaire* de M. Loisy.

La critique des Actes est arrivée, à la fin XIX<sup>e</sup> siècle, à une sorte d'équilibre ou plutôt d'impuissance. Les tentatives faites pour distinguer dans l'ouvrage ce qui provient des diverses sources utilisées par l'auteur ayant abouti à des résultats en partie contradictoires, on se bornait, en général, à admettre le caractère composite du livre sans préciser exactement la nature de ses éléments constitutifs.

A partir de 1906, les ouvrages de Harnack provoquent un renouveau des études relatives aux Actes. La thèse de Harnack bien qu'en apparence très favorable à la tradition n'avait pas pour consé-



quence de relever sensiblement la valeur historique du livre. On a justement observé de divers côtés que c'est plutôt une impression de scepticisme qui s'en dégage. Après les ouvrages de Harnack vinrent les travaux de Schwartz et de Wellhausen qui n'ont pas porté directement sur la composition du livre mais sur la valeur historique des matériaux qui y ont été utilisés. L'influence de ces travaux est sensible déjà dans le commentaire de Preuschen (1912), elle l'est plus encore dans celui de M. Loisy.

Le problème des Actes est entré dans une phase nouvelle à la suite du livre de Norden : *Agnostos Theos*, (1913). Norden soutient, en s'appuyant notamment sur une analyse précise du prologue, que le livre des Actes ne nous est pas parvenu sous la forme première que lui avait donnée son auteur mais qu'il a subi un remaniement.

C'est cette idée fondamentale que M. Loisy met à la base de sa théorie. La position du problème est donnée par le développement de la critique depuis 20 ans, mais ce qui appartient en propre à M. Loisy c'est sa critique serrée et précise, c'est l'ampleur et la netteté de ses conclusions. Pour la première fois depuis longtemps dans la critique des Actes, on est en présence d'une théorie fortement charpentée et soigneusement élaborée dans toutes ses parties et cette théorie a, pour la manière dont il faut se représenter le développement du christianisme primitif, des conséquences très directes et très importantes.

M. Loisy considère les Actes tels que nous les lisons comme une falsification continue, délibérée et consciente de l'histoire apostolique. Le rédacteur a altéré le récit du procès de Paul et supprimé la mention de sa mort et cela pour miner le principe même des mesures légales prises contre le christianisme. Il a volontairement altéré la christologie de Paul pour pouvoir présenter le christianisme comme identique, quant au fond, au judaïsme et par là comme politiquement légitime. C'est aux païens qu'il s'adresse pour leur démontrer le droit à l'existence du christianisme et de sa propagande. Le rédacteur n'a pas opéré par création directe mais par remaniement d'une œuvre antérieure, seulement, comme il a fait preuve dans ce travail de remaniement d'une certaine négligence et de peu de logique, il est encore possible de se faire une idée de ce qu'était l'œuvre primitive qu'il a si malencontreusement retouchée. Cette œuvre primitive qui émanait de Luc, le médecin, compagnon de

Paul, était une histoire sobre, exacte et précise. Elle s'ouvrait par un prologue où était annoncée l'intention de poursuivre la narration jusqu'à la mort de Paul ou jusqu'à celle de Paul et de Pierre. L'auteur devait indiquer la part qu'il avait eue aux faits qu'il racontait et expliquer ainsi la première personne dont il se servait en certaines parties de son récit. Le début devait ramener les apôtres de Galilée où étaient localisées les apparitions, les apôtres recevaient l'ordre de ne pas quitter la ville sainte mais d'y attendre le retour du Seigneur. Le petit groupe chrétien vivait d'abord dans l'obscurité jusqu'au moment où une guérison opérée par Pierre provoquait une admonestation des autorités. Peu à peu se formait à côté du noyau chrétien primitif un petit groupe d'Hellénistes qui dut se disperser à la suite d'un conflit avec les autorités juives et dont les membres s'en allèrent alors porter l'Évangile en dehors de la Judée. Ainsi naquit l'Église d'Antioche. Le développement normal de la communauté nouvelle fut un moment troublé par la querelle relative aux ordonnances juives. L'accord se fit par le désaveu que les chrétiens de Jérusalem infligèrent à ceux qui avaient soutenu à Antioche la thèse judaïsante. La paix ne devait cependant pas tarder à être de nouveau troublée dans l'Église d'Antioche. A la suite de la persécution d'Hérode Agrippa, Pierre venu à Antioche eut avec Paul une violente altercation. A la suite de cet incident Paul qui s'était rendu insupportable quitta Antioche pour entreprendre une tournée missionnaire. Il ne devait plus revenir dans l'Église où il avait fait ses premières armes.

A partir de cet endroit il y avait un récit de l'activité de Paul qui ne se retrouve dans le livre actuel que mutilé et surchargé. Les conflits avec les autorités romaines ont été supprimés ou transformés. Le rédacteur a ajouté l'épisode de Gallion pour illustrer sa thèse de l'identité fondamentale du christianisme avec le judaïsme, il a introduit un voyage en Syrie à Jérusalem et à Antioche qui ne répond à aucune réalité, il a dissimulé les difficultés que Paul avait rencontrées en Asie, mais c'est surtout le récit du dernier voyage à Jérusalem et du procès qui a été entièrement dénaturé. En particulier la condamnation de Paul par le tribunal impérial a été purement et simplement supprimée.

Cette manière de concevoir la genèse du livre actuel des Actes a de graves conséquences pour l'idée que l'on se fait de



l'histoire du christianisme primitif et notamment du rôle et de la personnalité de l'apôtre Paul. Aux yeux de M. Loisy l'importance de Paul a été singulièrement surfaite. Ce n'est pas lui qui a créé la mission en terre païenne qui doit son origine à l'église d'Antioche, ce n'est pas lui qui a libéré l'Évangile du joug de la loi juive puisque cet affranchissement s'était fait avant lui à Antioche. Il a sans doute fondé un bon nombre d'Églises mais il s'est vanté en disant qu'il avait rempli le monde entier du nom du Christ depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie. Nous sommes victimes d'une erreur de perspective qui nous fait surestimer l'œuvre missionnaire de Paul à cause du hasard qui ne nous a conservé de souvenirs que sur ses missions. De même le rôle théologique de Paul a été exagéré parce que ses épîtres à peu près seules ont survécu.

Quand au caractère de Paul, il apparaît dans l'œuvre de M. Loisy sous un jour assez fâcheux. Paul a été un personnage fanatique, étroit, orgueilleux insupportable qui ne pouvait s'entendre avec personne et qui s'est rendu impossible à peu près partout où il a passé.

Cette théorie de M. Loisy appelle, nous semble-t-il, diverses réserves, mais il convient avant tout d'indiquer que certains points de sa démonstration paraissent solides et qu'on peut les considérer comme définitivement acquis. Le plus important est relatif au remaniement de l'œuvre primitive de Luc dans le livre actuel des Actes. Seulement l'idée d'un remaniement systématique et d'une falsification intentionnelle n'est pas une conséquence nécessaire de cette thèse. On pourrait concevoir que l'auteur des Actes actuels a maladroitement utilisé l'œuvre de Luc à côté d'autres traditions de moindre valeur et que son travail a été surchargé par un rédacteur qui a introduit le récit très secondaire de l'Ascension et, pour lui faire place, modifié la seconde phrase du prologue. En faveur de cette hypothèse, on pourrait faire remarquer que l'intervention d'un rédacteur secondaire n'est nullement démontrée pour le troisième évangile dont l'histoire cependant ne peut pas être séparée de celle du second livre à Théophile. En second lieu, il faut noter que M. Loisy s'est singulièrement facilité la tâche par la manière un peu arbitraire dont il définit l'œuvre primitive de Luc et qu'un récit aussi strictement historique que celui qu'il imagine n'est guère concevable au premier siècle. On pourrait montrer que

parmi les morceaux que M. Loisy refuse avec raison à Luc il y en a qui ne représentent qu'un intérêt narratif ce qui prouve que le rédacteur qui les a introduit n'était pas exclusivement préoccupé par les intentions systématiques que lui prête M. Loisy. On peut faire observer aussi que le récit de la conversion de Paul qui ne vient pas de l'œuvre primitive de Luc est appelé nécessairement par le plan même du récit.

Enfin on ne peut pas toujours souscrire à la manière dont M. Loisy définit ce qui provient de la source primitive. On pourrait donner comme exemple caractéristique ce qui concerne l'incident d'Antioche et surtout le récit final. L'explication donnée de la fin abrupte des Actes par M. Loisy (mutilation destinée à supprimer un fait, la condamnation de Paul, qui contredisait les théories de l'auteur) ne paraît pas satisfaisante. La tactique suivie par le rédacteur aurait été inefficace. Dans le milieu où et pour lequel il écrivait on devait savoir comment avait péri Paul ou bien être en état de s'en instruire, dès lors il n'aurait servi à rien de passer le fait de la mort sous silence alors que depuis le ch. 21 le récit avait pris un caractère uniquement biographique et que le procès de Paul en faisait tout l'intérêt.

Il y a donc en résumé des réserves importantes à formuler à la fois sur la thèse fondamentale de M. Loisy et sur la critique particulière qu'il fait de certains récits importants, cela n'empêche pas de rendre hommage à tout ce qu'il y a de pénétration dans son commentaire qui marquera une date dans l'histoire de l'exégèse des Actes.

MM. Guignebert, Alphandéry, Lods et de Faye présentent quelques observations.

La séance est levée à 6 h 10.

#### *Séance du 21 mai 1921.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. H. Cordier préside.

Présents : MM. Cordier, Pottier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Belot, Choublier, Cordier, Cumont, Danon, R. Dussaud, H. Girard, P. Girard, Goguel, Huet, Kindberg, Lacroix, Lods, Macler, Mazon, Michaud, Moncel, Pommier, Pulligny, Sidersky, Vendryès, Worms.

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observations.



Le Président salue sir James Frazer et Lady Frazer présents à la séance.

M. Pommier signale la publication d'un inédit de Renan, l'*Essai psychologique sur Jésus-Christ* et d'un volume d'extraits de Renan intitulé *Pages Françaises*. C'est à M. Pommier qu'est due l'édition de l'*Essai*.

L'*Essai* avait paru dans la *Revue de Paris* du 1<sup>er</sup> sept. 20. Mais on avait décidé de l'alléger, et on avait supprimé en fait pas mal de références, des subdivisions et même quelques pages sur l'inspiration qui avaient leurs analogues dans les *Cahiers de jeunesse*. M<sup>me</sup> Renan ayant décidé de donner à cette œuvre une publication plus durable, on a rétabli le texte dans son intégralité. Il a paru en 1921 à la *Connaissance*, avec un portrait de Renan jeune et un fac-similé de la prière à Jésus manuscrite. Dans sa première forme, l'*Essai* avait été commenté dans le *Temps* par M. Souday, dans *Poi et vie* et plus récemment dans *L'Ami du Clergé*. M. Souday insistait avec beaucoup de raison sur ce fait qu'en 1845 Renan n'attribue aucune part à la culture grecque dans l'œuvre d'éducation de l'humanité, et qu'il n'aperçoit pas dans l'âme juive d'avant J.-C. les racines du messianisme évangélique. Les deux autres articles n'ont pas de valeur critique.

*Pages françaises*. On a réuni en un volume accessible les pages sur la France, l'Europe, l'humanité éparses dans l'immense œuvre de Renan. Les éléments de ce volume ne sont donc pas nouveaux, sauf une lettre de Renan à Moritz Carrière, Allemand descendant de réfugiés français, datée de 1888. Mais le choix judicieux des textes et leur rapprochement confère à la voix de Renan plus d'autorité. Tout a été dit sur la politique de Renan ; les partis opposés le tirent chacun à soi. *L'Action française* ne dédaigne pas d'abriter sous le nom de Renan plus d'une de ses théories. Je crois bien que le fond de la pensée de Renan était assez peu démocratique. Il n'a jamais fait une confiance entière à la démocratie. Il était resté Breton, attaché à une noblesse locale, à des corps fortement constitués, résistant à l'arbitraire du pouvoir central. L'œuvre centralisatrice et égalitaire de la Révolution n'a pas eu d'adversaire plus tenace. Quelques pages dans le nouveau volume semblent ne pas correspondre à cette interprétation : c'est qu'elles se rapportent à la jeunesse de Renan, où, par réaction surtout contre le conservatisme de sa sœur Henriette, Renan montra à l'égard de la démocratie et même du socialisme des sympathies, d'ailleurs sans lendemain.

La parole est donnée à M. A. Danon pour la lecture d'une communication, dont le texte suit, sur *l'Origine et la religion des Falacha*.

L'un des problèmes ethnologiques qui attendent encore une solution définitive est, sans contredit, celui de l'origine et de la religion des Falacha

Depuis longtemps on a entendu parler des juifs de l'Abyssinie,

connus sous le nom de Falacha qui, en guéez, veut dire « Émigrants ». Ce qui reste encore inconnu, c'est leur provenance et la source de leur culte.

D'après une tradition, conservée par eux et rapportée par Bruce voyageur du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils auraient quitté Jérusalem, comme suite de Ménilek, fils du roi Salomon et de la reine de Saba. D'autres les croient descendants des prisonniers de Salmanazar II (VIII<sup>e</sup> s. av. J.-C.) ou des juifs expatriés de la Judée, lorsque leur capitale fut détruite par Vespasien et Titus. Mais, Joseph Halévy qui les visita en 1868, opine que l'élément juif des Falacha provient spécialement des Himyarites, amenés captifs en Éthiopie par le roi Caleb ou Ameda, conquérant de Dhou-Nowas (VI<sup>e</sup> s. ap. J.-C.). Réfugiés dans les montagnes, au-delà du Takazzi, pour vivre selon leur foi, ils auraient converti une partie des Agaous, peuplade indigène et, en se mêlant avec eux, ont produit (dit-il) le type falacha.

Enfin, une autre conjecture qui, basée sur certains passages d'Isaïe (XI, 11; XXVII, 13) et de Jérémie (XLIV, 1) les fait venir, au moins en partie de l'Égypte, mérite d'attirer notre attention. Remontant plus haut le cours des siècles on peut admettre, avec la critique récente (*Revue sémitique*, 1911, pp. 475 et 482), que les colons juifs d'Égypte étaient par leur noyau fondamental, issus des israélites déportés (vers 970) par le Pharaon Šišak (Sesonch) et des guerriers judéens enrôlés dans les troupes auxiliaires qui accompagnaient le roi Psammétique (VII<sup>e</sup> s.) dans sa campagne contre les Éthiopiens. Établis probablement dans le midi de l'Égypte comme gardiens de la frontière, ils ont pu la franchir à un moment donné et dans certaines circonstances, dont nous allons parler, pour aller s'installer en Éthiopie. Mais, n'anticipons pas sur les faits.

Pour donner plus de précision à l'hypothèse dont il vient d'être question, résumons les points essentiels de la religion des Falacha, ce qui nous permettra, peut-être, de serrer de plus près le problème de leur origine et le faire avancer d'un pas vers sa solution.

N'insistons pas trop sur les règles rigides de pureté lévitique qu'ils

1) Évitant les nombreuses citations encombrantes, nous renvoyons, une fois pour toutes, à la *Jewish Encyclopedia* de New-York, s. v. Essenes, Falashas et Therapeutae. Pour les découvertes d'Éléphantine, voir surtout la *Revue critique*, 5 Nov. 1906, n° 44, pp. 341-354, et la *Revue Biblique*, n° 3, Juillet 1908, pp. 325-349.



observent pour atteindre aux plus hauts degrés de sainteté, ni sur leur occupation principale, l'agriculture, qui leur permet de consacrer une grande partie de leur temps à la dévotion et à la pratique du bien, ni sur leur sobriété et les restrictions qu'ils apportent dans leurs relations conjugales, ni enfin sur leur prédilection pour la vie rustique et le séjour dans les villages.

Qu'il nous suffise d'avoir ainsi rapidement tracé le contour de leur genre d'existence, presque ascétique, et passons à la mise en relief de quelques articles de leur doctrine et de leurs us et coutumes qui leur donnent un certain air de parenté avec les Esséniens et les Thérapeutes, connus surtout par Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie :

1° Presque tous les noms hébreux donnés dans la Bible à l'Être suprême leur sont connus. Il n'y a que le Tétragramme qui leur reste inconnu et qu'ils rendent par le mot *Egziabher*. Cette grande réserve quant à la prononciation du Nom Ineffable, leur est commune avec les Esséniens, qui entourant d'un respect exceptionnel le nom de Dieu, se gardaient de prêter serment, et leurs affirmations tenaient lieu de foi jurée.

2° Tout en excluant, quant aux noms propres, des compositions avec le nom d'un ange ou d'un saint, comme c'est d'un usage fréquent chez les chrétiens d'Abyssinie, ils ont une angélologie très développée dans leur rituel. Ce trait rappelle le mysticisme des Esséniens qui, au moment de leur initiation, juraient de conserver saintement les noms des anges, et celui des Thérapeutes dont Philon dit (*De Vita Contemplativa*, chap. II) : « Ils sont toujours si pénétrés de la divinité que, même dans leurs songes, la beauté des *forces divines* est la seule image qui leur apparaît. »

3° Le dogme de la résurrection, spécialisé par les Falacha dans la personne d'Énoch, Élie et Ezra qui tués par le faux-messie, vont ressusciter le troisième jour de leur mort, ne les différencie pas des Esséniens qui, d'après Hippolyte, croyaient à la palingénésie de la chair, destinée à l'immortalité comme l'âme.

4° Si le commun des Falacha n'emploie jamais, par scrupule religieux, un domestique ou un esclave, leurs ermites sont servis par des enfants, jusqu'à l'âge de douze ans, qu'ils élèvent à leurs frais et auxquels ils donnent une instruction religieuse. C'est là tout-à-fait le cas des Thérapeutes dont le service était fait, non par des esclaves, l'esclavage étant à leurs yeux contraire à la nature, mais par des jeunes

gens de naissance libre, choisis d'après leur mérite et qui les vénéraient comme leurs véritables pères et leurs véritables mères.

5° Par la pratique d'une continence, poussée à l'extrême, les jours d'abstinence, pour les Falacha, sont bien plus nombreux que chez les rabbanites, les caraïtes et les samaritains. Les hommes pieux jeûnent le lundi et le jeudi. Mais, le jeûne du jour du Pardon et celui qui commémore la destruction de Jérusalem sont obligatoires pour tout le monde, même pour les enfants âgés de sept ans, sans compter les vigiles des néoménies et de pâque. les 9 premiers jours de Tammuz et de Tichri, les 17 jours d'Ab et les 10 jours d'Eloul etc. De même, en parlant des Thérapeutes, pour lesquels la tempérance était la plus utile des vertus, Philon dit : « Quelques-uns que nourrit la science dont ils font leurs délices, ne mangent que tous les trois jours. D'autres, au bout de six jours seulement, le septième jour. »

6° L'observation du Sabbat est plus rigoureuse parmi les Falacha qui le déifient sous le nom de *Sanbat Qadmât*, que chez d'autres sectes juives, en quoi aussi ils rappellent soit les Thérapeutes qui se réunissaient le septième jour pour entendre l'enseignement du plus capable d'entre eux, soit les Esséniens qui, observateurs scrupuleux du samedi, le consacraient à l'étude et à l'interprétation allégorique de la Loi.

7° Les *Qahins* (prêtres falacha) passent le vendredi soir dans le *Mesquid* (synagogue) et commencent la prière avec le chant du coq. Après cet office matinal, le peuple apporte le repas au Mesquid et le mange en commun, ce qu'ils appellent *Makefa'et* (distribution) et *Mašwaît* (sacrifice). Il y a là une ressemblance frappante avec le repas essénien, entouré d'une sainteté extraordinaire et auquel les assistants se présentaient purifiés, comme pour s'approcher d'un sanctuaire consacré. Pour les Thérapeutes, voir ci-après,

8° Les Thérapeutes se réunissaient, après chaque intervalle de sept semaines, dans un grand *Semnum* ou *Monasterium*, pour prendre part à un banquet solennel dont les détails saisissants sont décrits par Philon (op. cit.). Un rapprochement s'impose entre cette *Pentecostade* (si l'on peut dire ainsi, comme on dit Monade et Décade) et une cérémonie périodique analogue des Falacha qui suivant d'Abbadie, célèbrent chaque septième samedi de l'année sous le nom de *Sanbat Mihrat* (Sabbat de Miséricorde).



9° En ce qui concerne les multiples fêtes des Falacha, il y en a deux qui ont une importance capitale : la pâque qui, pour le travail manuel, est revêtue de la même sainteté que le samedi et le Jour d'Expiation; puis, la fête des Tabernacles pendant laquelle, fait curieux, ils ne mangent pas de pain levé. À comparer ce que nous dirons plus loin des juifs d'Éléphantine et ce que rapporte Philon des agapes susindiquées (8°) des Thérapeutes, lesquelles réunissaient, dans la physionomie qui leur est propre, les principaux traits de la pâque avec ceux de la Pentecôte.

Quelle que soit l'opinion à laquelle on veuille s'arrêter dans la question débattue sur l'authenticité de la Vie contemplative de Philon et sur l'existence, réelle ou imaginaire, des Thérapeutes<sup>1</sup>, le fond de l'argumentation précédente n'en sera pas, me semble-t-il, ébranlé. Car, même en supposant que l'œuvre attribuée au philosophe alexandrin a inventé de toutes pièces le scénario du collège mystique en question, l'Ordre dont elle parle a dû exister, fût-ce dans une autre forme et sous un nom différent. L'affinité de cette confrérie avec celle des Esséniens dont elle n'est, peut-être, que la projection, saute aux yeux. À la place des Thérapeutes, nous n'avons donc qu'à prendre l'Essénisme comme terme de comparaison.

Si des régions de la mer Morte (centre essénien) et des environs du lac Maria, près d'Alexandrie (séjour des Thérapeutes), on passe à la Haute-Égypte, un autre milieu juif, à comparer avec celui des Falacha, s'offre à notre esprit. Il s'agit de la colonie juive d'Éléphantine dont on a naguère découvert tant de documents intéressants.

Ici, non plus qu'au sujet des Esséniens et consorts, je ne veux pas trop appuyer sur la longue durée des jeûnes et des mortifications parmi ces colons juifs que la destruction de leur Agora (temple) plongeait dans un deuil profond, marqué par de rigoureuses privations, ni insister sur leur empressement à célébrer en 419 (cinquième année de Darius II Nothus), avec la fête des Tabernacles, celle de pâque selon les recommandations minutieuses, sur la date, la pureté, le chômage et l'abstention d'aliments levés, qui leur sont faites par Hanania, auxiliaire du gouverneur Aršam.

Ce qui, dans leurs papyrus araméens, semble mériter une consi-

1) Cf. *Revue des études juives*, XXXII, 305.

dération particulière, c'est que le service du temple d'Éléphantine se faisait exclusivement par la main des prêtres, constitués en caste, sans le concours de Lévites, comme l'ordonne la législation du Pentateuque. C'est là justement un trait singulièrement caractéristique du rite falacha qui ne connaît que trois classes cléricales : les prêtres, les clercs (Dabtaras) et les ermites ; les Lévites brillent par leur absence. Voilà donc une analogie, passée inaperçue, entre l'organisation cultuelle des Falacha et celle des juifs d'Éléphantine.

En face de ce groupe de similitudes, plus ou moins évidentes, entre la physionomie religieuse des Falacha d'une part, et celle des Esséniens-Thérapeutes et des juifs d'Éléphantine de l'autre, on arrive à se demander si le rameau abyssin, si longtemps détaché des autres israélites du monde, n'a pas jadis recueilli dans son sein, comme éléments constitutifs de son organisme ethnique, les épaves des autres branches juives sus indiquées, dont on a perdu la trace.

En effet, on est curieux de savoir ce qu'est devenu l'Essénisme, éclipsé après un rapide essor. L'Ordre sombra-t-il complètement dans la terrible catastrophe de l'an 70 qui vit la ruine de la nationalité juive ? L'Ordre des Thérapeutes aussi (s'il a réellement existé) a-t-il subi le même sort que son congénère palestinien, sans laisser aucun vestige ? Même en admettant, comme on est tenté de le croire, que l'une et l'autre de ces deux confréries ont été partiellement absorbées par le christianisme naissant ou par d'autres sectes juives, (Ebionites etc.) il n'en est pas moins plausible que leurs débris, s'écoulant vers le sud, se soient infiltrés jusqu'en Abyssinie où, fondus avec d'autres éléments assimilables, ils ont pu exercer une action forte et féconde sur le terrain religieux et former la population qui se dit Falacha, c'es-tà-dire émigrante.

La même question se pose au sujet des juifs d'Éléphantine dont on n'entend plus parler depuis la date de leurs papyrus et de leurs ostraca, et elle entraîne naturellement une réponse analogue à celle que nous venons de proposer pour les Esséniens et les Thérapeutes. Expliquons-nous : On sait que la révolution contre le régime perse qui éclata l'an 411-12 (av. J.-C.) et qui a demandé des années pour être étouffée, mit fin à l'espoir de cette communauté de voir son Agora (sanctuaire) reconstruit. Elle eut alors quelque chose de plus pressant à faire, elle avait à penser à son salut. Si elle n'a pas été exterminée, dès le début, sur l'instigation des prêtres fanatiques



de Hnoub, leurs ennemis implacables, elle a dû chercher un refuge dans la région plus hospitalière de l'Éthiopie, où une partie s'est définitivement établie, tandis qu'une autre fraction a peut-être réintégré l'Éléphantine, lors de l'établissement de la dynastie des Ptolémées en Égypte. Voilà l'impression qui d'après nous se dégage des prémisses ci-dessus exposées.

Comme corollaire de cette hypothèse, résulte la solution d'un double problème littéraire concernant les Falacha, à savoir : la Bible, dit-on, a été traduite en guéez d'après la Septante. Mais, qui est l'auteur de cette traduction ? Puis, on voit figurer dans leur littérature un grand nombre d'apocryphes dont on ignore les importateurs. Sur le premier point, on peut supposer que la version biblique en éthiopien a été faite par l'intermédiaire des Esséniens ou, plutôt des Thérapeutes immigrés.

Quant à l'introduction des livres extra-canoniques parmi les Falacha déjà, d'après les fragments de papyrus égypto-araméens, connus depuis assez longtemps, on concluait à l'existence en Égypte d'une sorte de littérature apocryphe en langue araméenne. Dans l'hiver 1886-1887 ont été découverts à Akhmin, près de Girgeh, dans la Haute-Égypte, des fragments du livre d'Énoch en grec, suivie de près par la version éthiopienne du même apocryphe<sup>1</sup>. Plus tard (depuis 1901), les découvertes d'Éléphantine nous ont dotés, pour la première fois, de morceaux d'un roman dont le héros est un sage nommé Achikar. L'assemblage de ces données nous autorise, me semble-t-il, à faire figurer les juifs d'Éléphantine parmi les rouliers de cette littérature extra-biblique et pseudo-épigraphique dont l'Abyssinie fut de bonne heure inondée.

Nous voilà arrivés à la fin de notre échafaudage hypothétique dont je suis le premier à reconnaître le peu de solidité. Cependant, vous me permettrez, je l'espère, d'invoquer à ce propos une autorité qui n'est pas déplacée dans cette société. Pour des sujets, pareils à celui que je viens de traiter et qui ne peuvent pas prétendre à une précision mathématique, Ernest Renan a énoncé, dans la préface de la *Vie de Jésus*, un principe dont on peut se prévaloir : « Il ne s'agit pas (dit-il) de savoir comment les choses se sont passées, mais de

1) *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française du Caire*, t. IX, 1<sup>er</sup> fascicule, 1892, pp. 93-136 (U. Bouriant).

se figurer les diverses manières dont elles ont pu se passer. » Puis, dans son Histoire du peuple d'Israël, il nous invite à supposer les marges semées à profusion de *peut-être*, si nous trouvons qu'il n'y en a pas suffisamment dans le texte.

La parole est donnée à M. Pommier qui lit des *Notes inédites d'Ernest Renan sur les commentaires des livres sacrés* relevées par lui dans le volume 11481 des manuscrits du Fonds Renan à la Bibliothèque Nationale. Ces *Notes* sont publiées dans le n° de Novembre-Décembre 1921 de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

M. Dussaud présente un petit bronze syrien récemment acquis par le Musée du Louvre et examine les diverses interprétations qui en ont été proposées, notamment celle qui en fait une représentation de Nebo-Apollon.

MM. Pottier et Cumont présentent des observations.

La séance est levée à 6 heures 1/4.



# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME QUATRE-VINGT-QUATRIÈME

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>F. Macler.</i> D'une « Légende dorée » de l'Arménie . . . . .	1
<i>E. Vassel.</i> Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage . . . . .	36
<i>W. Déonna.</i> La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maître du Monde (fin) . . . . .	77
<i>Clermont-Ganneau.</i> Notes d'épigraphie syrienne . . . . .	108
<i>J. Pommier.</i> Notes inédites d'Ernest Renan sur les commentaires des Livres sacrés . . . . .	208
<i>G. Huet.</i> Une légende religieuse du Moyen-Age : Le Roman de saint Fauvel . . . . .	230
<i>P. Masson-Oursel.</i> La physiologie mystique de l'Inde . . . . .	252

### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>P. Alfuric.</i> Les Écritures manichéennes ( <i>Eug. de Fuyé</i> ). . . . .	137
<i>A. Bellessort.</i> Virgile, son œuvre et son temps ( <i>J. Toutain</i> ). . . . .	269
<i>M. Bodin.</i> La Zaouia de Tamegrout ( <i>René Basset</i> ). . . . .	151
<i>A. Farges.</i> Les phénomènes mystiques ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	162
<i>Ch. Guignebert.</i> Le christianisme antique ( <i>A. Houtin</i> ). . . . .	275
<i>A. Hollard.</i> L'apothéose de Jésus ( <i>Ch. Guignebert</i> ). . . . .	128
<i>J. Kolmodin.</i> Traditions de Tsazzega et Hazzega ( <i>M. Cohen</i> ). . . . .	283
<i>E. Laoust.</i> Mots et choses berbères ( <i>Henri Basset</i> ). . . . .	153
<i>P. Marty.</i> Etudes sur l'Islam au Sénégal ( <i>René Basset</i> ). . . . .	145
<i>A. Meillet.</i> Linguistique historique et linguistique générale ( <i>M. Cohen</i> ). . . . .	267
<i>R. A. Nicholson.</i> Studies in islamic mysticism ( <i>Cl. Huart</i> ). . . . .	278
<i>Reuben Harris.</i> Testimonies. II ( <i>Ch. Guignebert</i> ). . . . .	131
<i>V. Weber.</i> Des Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasien ( <i>M. Goguel</i> ). . . . .	276

II. — *Notices bibliographiques.*

	Pages.
Almanach catholique français pour 1922 (A. Houtin) . . . . .	290
Ch. Andler. La jeunesse de Nietzsche (P. Alphandéry) . . . . .	171
C. Bonnegent. La Théorie de la certitude dans Newman (A. Houtin) . . . . .	289
G. Bouillard et Vaudescal. Les sépultures impériales des Ming (P. Masson-Ourcel) . . . . .	286
Ch. Corbière. Le christianisme et la fin de la philosophie antique (Ch. Guignebert) . . . . .	165
Ch. Corbière. Quid de Græcis sæculo secundo senserint christiani apologetæ (Ch. Guignebert) . . . . .	165
Ch. Pilliatre. La Philosophie de saint Anselme (P. Alphandéry) . . . . .	288
J. G. Frazer. Apollodorus (A. Houtin) . . . . .	289
M. Gaudesroy-Demombynes. Les institutions musulmanes (René Basset). . . . .	170
Th. Hopfner. Ueber die Koptisch-sa'idischen Apophtegmata Patrum aegyptiorum (G. Ort) . . . . .	286
Th. Hopfner. Ueber Form und Gebrauch der griechischen Lehnwörter in der Koptisch-sa'idischen Apophtegmenversion (G. Ort). . . . .	286
E. Jacquier. Études de critique et de philologie du Nouveau Testament (M. Goguel) . . . . .	167
E. Lévi-Provençal. Notes d'hagiographie marocaine (René Basset) . . . . .	170
Rendel Harris. The Origin of the Doctrine of the Trinity (M. Goguel) . . . . .	167
J. Tixeront. Mélanges de Patrologie et d'histoire des dogmes (M. Goguel). . . . .	166
O. Tolunna. Paolo da Tarso (P. Alphandéry) . . . . .	288
J. Vodoz. Roland. Un symbole (P. Alphandéry) . . . . .	289
A. J. Wensinck. The Etymology of the arabic Djinn (René Basset) . . . . .	168
A. J. Wensinck. Supplementary notes on the etymology of the arabic Djinn (René Basset). . . . .	168
A. J. Wensinck. The Ocean in the literature of the Western Semites (René Basset). . . . .	168

## CHRONIQUES par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

*Enseignement de l'Histoire des Religions* : à Paris en 1921-1922, p. 292; Conférences du Dimanche au Musée Guimet, p. 294; Le Certificat d'Etudes supérieures en Histoire des Religions à la Faculté des Lettres, p. 295;

*Généralités* : H. Cordier, Les relations entre E. Renan et G. Maspero, d'après leur correspondance (1878-1885), p. 179; G. Huet, Les vues d'un sociologue allemand sur l'histoire religieuse du peuple d'Israël rapprochées de celles de Renan, p. 197; Adresse envoyée au Général Gouraud au sujet des fouilles en Syrie, p. 207; L. Hauteœur, Le Soleil et la Lune dans les crucifixions, p. 299.



*Comptes-rendus des séances de la Société Ernest Renan*, p. 177, 299.

*Religion égyptienne* : H. Cordier, A propos du Centenaire de Mariette, p. 177; I. Lévy, Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites, p. 298.

*Judaïsme* : A. Danon, L'origine et la religion des Falachas, p. 305.

*Autres religions sémitiques* : S. Schiffer, Marsyas et les Phrygiens de Syrie, p. 176; J.-B. Chabot, Au sujet du Dieu Satrape, p. 176; Dr Contenau, Les fouilles de Sidon depuis E. Renan, p. 202; C. Fossey, Deux principes de la divination assyro-babylonienne d'après le traité Summa Izbu, p. 297; I. Lévy, Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites, p. 298; Clermont-Ganneau, Le Conseil des Trente à Carthage, p. 298; J. Toutain, Notes d'archéologie africaine, p. 299; R. Dussaud, Un bronze syrien récemment acquis par le Louvre, p. 312.

*Religion iranienne* : P. Alfarc, Zoroastre avant l'Avesta, p. 177.

*Religions de la Grèce et de Rome* : Mélanges publiés par l'Association pour l'Encouragement des Études grecques, p. 173; d'Alès, Le mot *oikonomiā* dans la langue théologique de S. Irénée, p. 173; E. Babelon, Le culte d'Asclépios en Acarnanie, p. 173; V. Bérard, Circé, p. 173; J. Bidez, Jamblique de Chalcis, p. 173; E. Bourguet, Les offrandes des Argiens à Delphes, p. 173; M. Croiset, Apollon dans les *Euménides* d'Eschyle, p. 173; Fr. Cumont, Porphyre et le suicide, p. 173; W. Deonna, Les sauriens androphages et leur valeur religieuse, p. 173; F. Dürnbach, La *hiera syngraphē* de Delos, p. 174; P. Foucart, Sur les Eleusinia, p. 174; G. Fougères, La frise du Parthénon, p. 174; B. Haussoullier, Le sacerdoce de Dionysos à Milet, p. 174; L. Heuzey, Le couvent de la Panaghia des Grandes-Portes, p. 174; Th. Homolle, L'omphalos delphique, p. 174; P. Monceaux, Le dialogue socratique dans les controverses de saint Augustin, p. 175; E. Pottier, Lécycthe à reliefs représentant les divinités d'Eleusis, p. 175; A. Puech, Les mythes dans la IX<sup>e</sup> Olympique de Pindare, p. 175; S. Reinach, Un passage de Psellos à propos d'un mime byzantin, p. 175; L. Robin, La doctrine de la réminiscence, p. 175; Rostovtzeff, La Grande Déesse en Russie méridionale, p. 175; P. Roussel, Astyanax et les dieux-enfants, p. 176; J.-B. Chabot, Au sujet du dieu Satrape, p. 176; I. Lévy, Divinités égyptiennes chez les Grecs et les Sémites, p. 298;

*Christianisme primitif* : A. d'Alès, Le mot *oikonomia* dans la langue théologique de saint Irénée, p. 173; P. Monceaux, Le dialogue socratique dans les controverses de saint Augustin, p. 175; P. Monceaux, Noms de Martyrs dans une inscription de Djemila, p. 177; M. Goguel, Les Actes des Apôtres et le commentaire de M. Loisy, p. 300.

*Le Gérant* : A. THÉBERT.

---

Angers. — Imprimerie F. Gaultier.

---

ANGERS. — IMP. F. GAULTIER, 4, RUE GARNIER.

---



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

---

# REVUE

DE

# L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD & PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT,  
E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE  
GOGUEL, H. HUBERT, G. HUET, L. LEGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, AD. LODS,  
FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET,  
P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH,  
J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC.

---

QUARANTE-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME



PARIS

ÉDITIONS ERNEST LEROUX

28, RUE BONAPARTE (VI<sup>e</sup>)

---

1922





## INFLUENCES MYTHOLOGIQUES SUR L'APOCALYPSE DE JEAN

---

L'histoire générale de nos jours a mis en évidence que la Babylonie et l'Égypte anciennes, dont la civilisation remonte très haut, ont exercé, pendant plusieurs milliers d'années, une influence très puissante sur toute l'Asie occidentale et aussi sur Canaan, influence qui s'est ensuite communiquée partiellement à Israël et au christianisme naissant. Voilà ce que l'archéologie biblique met toujours plus en lumière. L'histoire des religions, de son côté, a montré qu'ainsi la religion biblique, aussi la christologie et l'eschatologie, ont à leur tour été fortement influencées. Touchant la première de ces doctrines, la preuve en a été fournie dans notre monographie sur *la christologie biblique et ses origines*<sup>1</sup>. Touchant la seconde, nous allons fournir une petite contribution dans les pages suivantes sur l'Apocalypse de Jean, qui clôt tout le recueil biblique.

Cette apocalypse fut composée au plus tôt vers la fin du règne de Domitien (81-96), mais renferme un certain nombre de morceaux plus anciens<sup>2</sup>. Elle est, d'un bout à l'autre, dominée par le fort courant eschatologique du christianisme primitif<sup>3</sup>. Elle veut être un livre prophétique, ayant pour but l'instruction des fidèles<sup>4</sup>, annonçant ce qui

1) Parue chez Ernest Leroux à Paris.

2) Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 3<sup>e</sup> éd., p. 486-503; Holtzmann, *Einleitung in das Neue Testament*, 3<sup>e</sup> éd., p. 408-419; Pfeiderer, *Urchristentum*, 2<sup>e</sup> éd., II, p. 421-424; Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, 5<sup>e</sup> éd., p. 242-250; Rousset, *Die Offenbarung Johannes*, 1906, p. 129-136; Holtzmann-Bauer, *Die Offenbarung des Johannes*, 399-407.

3) Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, 2<sup>e</sup> éd., I, p. 539 ss.

4) I, 1-3; II, 7; XXII, 7, 10, 18 s.

devra arriver<sup>1</sup>. Si ceci est évident pour tout le monde, on a trop souvent perdu de vue, bien que l'auteur ne cesse de le répéter, que ses prédictions devront s'accomplir sous peu<sup>2</sup>. Se laissant guider par le livre de Daniel, il fixe même le moment exact de cet accomplissement au bout de trois ans et demi ou quarante-deux mois, ou encore mille deux cent soixante jours<sup>3</sup>. Et, de même que l'espérance de toute l'Église apostolique avait pour objet principal l'avènement du royaume de Dieu, la parousie du Christ et la fin du monde actuel, qu'on ne séparait guère, de même notre auteur attend simultanément ces événements, sauf la particularité du règne millénaire, comme nous allons le voir. Il répète plusieurs fois que bientôt et soudainement, comme un larron, Christ reviendra d'une manière visible sur les nuées, et que le désir le plus ardent de l'Église est qu'il vienne sans retard<sup>4</sup>. Le but principal qu'il poursuit, c'est de soutenir, au milieu des plus grandes épreuves, la patience, la persévérance et la fidélité des croyants de son temps, par la perspective de la parousie, du jugement et du salut prochains<sup>5</sup>. Du moment qu'il est certain que notre auteur a écrit pour ses contemporains et que, dans sa pensée, la plupart de ses prédictions devaient se réaliser dans un avenir très rapproché, toutes les interprétations, souvent très fantastiques ou extravagantes, qui ont été données de ce livre — afin d'en montrer l'accomplissement qui en réalité n'a jamais eu lieu — doivent être considérées comme déplacées<sup>6</sup>.

Aux sept Églises d'Asie, destinataires de notre apocalypse<sup>7</sup>, l'auteur souhaite la grâce et la paix de la part de Dieu, des sept

1) IV, 1.

2) I, 1, 3; III, 10 s.; XI, 14; XXII, 6, 10.

3) XI, 2 s.; XII, 6, 14; XIII, 5.

4) I, 7; II, 5, 16, 25; III, 3, 11; XVI, 15; XXII, 7, 12, 17, 20.

5) I, 9; II, 7, 9-11, 17, 26-29; III, 5, 9-13, 21; VII, 13 ss.; XI, 18; XIII, 10; XIV, 12; XXI, 7 ss.

6) Voir l'histoire curieuse de ces interprétations dans le commentaire cité de Bousset, p. 49-119, et celui de Holtzmann-Bauer, p. 380-390.

7) I, 11; II s.



Esprits qui sont devant son trône et de Jésus-Christ, le Prince des rois de la terre<sup>1</sup>. Ces sept Esprits proviennent sans doute originairement d'une religion polythéiste et mythologique, où sept Esprits divins jouaient un rôle prépondérant. Cette provenance nous est même encore connue partiellement; c'est en dernière analyse l'ancienne religion babylonienne, où l'on adorait les sept planètes, en les prenant pour autant de déités. De là vient la semaine des sept jours et leur dénomination, qui remontent à une haute antiquité. Dans la religion perse, qui dépend à bien des égards de la religion babylonienne, le Dieu suprême est aussi supposé entouré de sept Esprits divins; et nous savons que le parsisme a exercé une très grande influence sur le judaïsme, principalement sur les apocalypses juives, dont la nôtre s'est beaucoup inspirée. Ailleurs, dans les visions ou les symboles de notre livre, le chiffre sept revient et a certains rapports avec les sept Esprits dont nous venons de parler et qui deviennent en outre des anges<sup>2</sup>.

Un peu plus loin, le Christ, apparu à Jean en vision, déclare entre autres qu'il est le Premier et le Dernier, qu'il vit aux siècles des siècles, qu'il tient les clefs de la mort et de l'Hadés<sup>3</sup>. C'est évidemment l'une des plus vieilles traces de l'idée et de la signification de la descente du Christ aux enfers. Or, cette idée repose sur une vieille tradition qui fut adaptée au Christ. Déjà l'ancienne religion babylonienne renfermait des mythes concernant un héros divin qui est descendu aux enfers, en a dérobé les clefs et forcé la porte, qui en est revenu triomphateur

1) I, 4 s. Comp. IV, 5; V, 6.

2) I, 12; II, 1; IV, 5; V, 6; VIII, 2. Voir Gunkel, *Schöpfung u. Chaos.*, p. 294-302; le même, *Verständnis des Neuen Testaments*, p. 17 s., 20, 40-42; Völter, *Die Offenbarung Johannis*, 1904, p. 7; Bousset, à tous ces textes et surtout p. 184-187, 291 s.; le même, *Religion des Judentums*, 2<sup>e</sup> éd., p. 374 s.; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 285-288, 297; Holtzmann-Bauer, à Apoc. I, 4; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 58; J. Weiss, *Offenbarung des Johannes*, 1908, à Apoc. I, 4; Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte*, 3<sup>e</sup> éd., II, p. 190-193.

3) I, 17 s.

de la mort, par suite capable d'y procurer le salut et la vie aux siens. Ces mythes prirent diverses formes à travers le temps et les milieux différents où ils passèrent, pour aboutir finalement à la doctrine chrétienne de la descente du Christ aux enfers, en vue du salut de ceux qui y sont<sup>1</sup>. Au commencement de notre livre, « l'étoile du matin » est promise au vainqueur<sup>2</sup>, et à la fin, Christ est appelé « l'étoile brillante du matin<sup>3</sup>. » Ce titre a probablement aussi une origine babylonienne<sup>4</sup>.

Dans une nouvelle vision, Jean voit Dieu sur son trône, entouré de vingt-quatre vieillards, également assis sur des trônes, portant sur leurs têtes des couronnes d'or et adorant Dieu<sup>5</sup>. On a fait de nombreuses conjectures pour expliquer qui sont ou qui représentent ces vieillards. Aujourd'hui on est porté à croire que cette scène repose sur une vieille tradition, dont le point de départ était la mythologie babylonienne, où il est question de vingt-quatre dieux sidéraux, chargés de juger les vivants et les morts. Ces dieux seront devenus ensuite, chez les Perses, les vingt-quatre Yazatas, entourant le trône d'Ormuzd, et chez les Juifs, vingt-quatre anges, entourant le trône de Dieu<sup>6</sup>.

Autour de ce trône se trouvent quatre animaux ayant des yeux partout : l'un d'eux a la forme d'un lion ; l'autre, celle d'un veau ; le troisième, la face d'un homme ; le quatrième, la forme d'un aigle ; chacun a six ailes, et ils ne cessent de dire :

1) Pileiderer, *Urchristentum*, II, p. 288 ; Gunkel, *Verständnis*, p. 72 s. Bousset, à Apoc. I, 17 s. ; le même, *Kyrios Christos*, p. 32-40 ; Holtzmann-Bauer, à Apoc. I, 18. Comp. Holtzmann, *Theologie*, I, p. 487-489 ; Weinel, *Theologie des Neuen Testaments*, p. 518 s.

2) II, 26-28.

3) XXII, 16.

4) Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 72.

5) IV, 2-4, 10 s.

6) Gunkel, *Verständnis*, p. 92 s. ; le même, *Genesis*, 3<sup>e</sup> éd., p. 24 s. ; Völter, ouv. cité, p. 3-7 ; Bousset, à Apoc. IV, 4 ; le même, *Religion*, p. 375 ; Pileiderer, *Urchristentum*, II, p. 296 ; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à Apoc. IV, 4 ; Clemen, ouv. cité, p. 73 s.



« Saint, saint, saint est le Seigneur Dieu Tout-Puissant<sup>1</sup>. » Il est évident que c'est là une combinaison des séraphins d'Esaïe et des chérubins d'Ezéchiël<sup>2</sup>. Mais l'origine de toutes ces figures est mythologique et babylonienne, reposant sur l'observation du ciel sidéral, qu'on a animé et divinisé. Cette conception, peut-être déjà modifiée, fut ensuite combinée par l'hébraïsme et le judaïsme avec leur foi en Jahvé, le ciel étant considéré comme le trône de Dieu, porté par les chérubins, dont on fait des anges d'un rang supérieur. Et ce point de vue, comme beaucoup d'autres de l'ancien Israël, passa plus ou moins fidèlement dans l'Église, avec le code sacré des Juifs<sup>3</sup>.

Notre voyant remarque, à la droite du trône de Dieu, un livre fermé à sept sceaux, que personne au monde ne peut ouvrir, ce qui l'afflige beaucoup, le livre renfermant sans doute les secrets divins relatifs aux événements extraordinaires qui auront lieu sous peu. Alors l'un des vieillards le rend attentif au lion de la tribu de Juda, rejeton de David, qui a pu ouvrir le livre après en avoir rompu les sceaux. Le voyant remarque également, au milieu du trône de Dieu, un agneau qui semble égorgé, qui a sept cornes et sept yeux; ce sont les sept Esprits de Dieu envoyés par toute la terre. L'agneau prend le livre de la main droite de Dieu, sur quoi l'entourage du trône de Dieu se prosterne devant lui et commence un concert enthousiaste, auquel s'associent des myriades innombrables d'anges, pour chanter la gloire de Dieu et de l'agneau, digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce qu'il a été égorgé et a racheté pour Dieu, par son sang, des élus de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute race<sup>4</sup>. — Des livres magiques et mystérieux, concernant le sort ou la marche du

1) IV, 6 8.

2) Es. VI, 2 s.; Ez. I, 5 ss.; X, 2 ss.

3) Gunkel, *Schöpfung*, p. 131, 146; le même, *Verständnis*, p. 43-47; Völter, ouv. cité, p. 7-9; Bousset, à Apoc. IV, 6-8; le même, *Religion*, p. 375; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à Apoc. IV, 7 s.; Clemen, ouv. cité, p. 74-77.

4) Chap. V.

monde et des hommes, jouent un grand rôle dans d'autres religions antiques. De là la même idée s'est infiltrée dans le judaïsme, puis au sein de la chrétienté primitive. C'est pourquoi nous avons encore ici devant nous une combinaison d'éléments divers, dont le point de départ est l'ancienne mythologie païenne. La figure juive et messianique du lion de la tribu de Juda y est associée à celle de l'agneau égorgé, mais survivant et ayant sept cornes et yeux<sup>1</sup>.

Parmi les plaies qui devront désoler la terre<sup>2</sup>, il est question d'une armée de sauterelles venant de l'enfer, auxquelles est donnée une puissance semblable à celle des scorpions afin de tourmenter les hommes pendant cinq mois. Ces sauterelles ressemblent en outre à des chevaux équipés pour la guerre, ayant comme des couronnes d'or sur la tête, des visages humains, des cheveux de femmes, des dents de lions, des cuirasses de fer, des queues armées de dards de scorpions; à leur tête se trouve un roi, l'ange de l'abîme<sup>3</sup>. Cette armée est suivie d'une autre, comptant deux cents millions de cavaliers, dont les chevaux ont des cuirasses couleur de feu, d'hyacinthe et de soufre, des têtes de lions et des queues de serpents, dont les bouches vomissent du feu, de la fumée et du soufre et mettent ainsi à mort le tiers des hommes<sup>4</sup>. L'idée d'une armée envahissante de sauterelles est empruntée au chapitre II de Joël. Mais la plupart des autres traits de cette double vision ne proviennent pas de là; ils ont un caractère mythologique évident, comme l'imagination antique et surtout orientale n'a jamais été embarrassée d'en produire sur les sujets les plus divers. C'est assurément sous cette influence que pareils éléments sont entrés dans l'eschatologie juive et chrétienne;

1) Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 297-299; Gunkel, *Verständnis*, p. 60-63; Völter, ouv. cité, p. 10-14; Bousset, à notre chapitre.

2) VI ss.

3) IX, 1-11.

4) IX, 16-19.



ils peuvent aussi avoir eu leur point de départ dans l'ancienne Babylonie<sup>1</sup>.

Plus loin, il est question de deux témoins qui prophétiseront; ce sont « les deux oliviers et les deux chandeliers debout devant le Seigneur de la terre<sup>2</sup> ». Si quelqu'un essaye de leur faire du mal, le feu sort de leur bouche et dévore leurs ennemis. Ils ont le pouvoir de fermer le ciel et d'empêcher la pluie de tomber les jours où ils prophétisent. Ils peuvent aussi changer l'eau en sang et frapper la terre de toutes sortes de plaies. Quand ils auront fini de rendre leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les tuera. Leurs corps resteront sur la place de la grande ville qui s'appelle « Sodome » et « Égypte » et où leur Seigneur a été crucifié. Les habitants de la terre seront dans la joie de leur mort. Au bout de trois jours et demi, l'Esprit de Dieu leur rendra la vie, et ils monteront au ciel sur les nues, à la vue de leurs ennemis<sup>3</sup>. — C'est là un des passages les plus énigmatiques de notre livre, parce qu'il se rapporte probablement à des circonstances qui eurent lieu à Jérusalem, pendant le siège de 70, et qui ne nous sont pas suffisamment connues. A nos deux témoins ou prophètes, on attribue un pouvoir surnaturel, comme le possédaient, d'après la tradition biblique, Moïse et Elie. Ces deux grands hommes sont présentés, dans l'apocalyptique juive, comme des précurseurs du Messie, ce que sont aussi les deux témoins. Si pareils traits de notre morceau s'expliquent par la tradition juive, d'autres ont un caractère mythologique indéniable, comme celui qui déclare que, si quelqu'un veut faire du mal aux deux témoins, le feu sort de

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 213-218; le même, *Verständnis*, p. 51-53; Gressmann, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Religion*, p. 188; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 303 s.; Völter, ouv. cité, p. 31, 33; Bousset, *Offenbarung*, p. 301, 305; Holtzmann-Bauer, à Apoc. IX; Clemen, ouv. cité, p. 98, 286. Comp. Causse, *L'évolution des espérances messianiques*, p. 157 s., 168 s.

2) Comp. Zach. IV.

3) Apoc. XI, 3-12.

leur bouche et dévore leurs ennemis. Il en est de même de celui qui parle de la bête montant de l'abîme, faisant la guerre aux témoins et les tuant. Ces traits ont des parallèles dans la mythologie d'autres peuples<sup>1</sup>.

Le chapitre XII de notre livre est particulièrement mythique. Il présente une femme vêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles autour de la tête; elle est enceinte et jette des cris par suite des douleurs de l'enfantement. D'autre part, un énorme dragon rouge, à sept têtes et à dix cornes, paraît dans le ciel. Sur les têtes sont sept diadèmes, et sa queue entraîne le tiers des étoiles du ciel et les jette sur la terre. Ce dragon se dresse devant la femme qui va enfanter, afin de dévorer l'enfant, dès qu'il sera né. Elle met au monde un fils destiné à gouverner toutes les nations. Cet enfant est enlevé vers Dieu et son trône, tandis que la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui a préparé une retraite. Alors Michel et ses anges combattent le dragon et ses anges. Ces derniers sont vaincus, et le dragon, qui est Satan, le séducteur du monde entier, est précipité avec ses anges du ciel sur la terre, ce qui assure le salut, la puissance et la royauté à Dieu, ainsi que le pouvoir à son Christ. Les cieux ont lieu de s'en réjouir, mais malheur à la terre et à la mer, parce que le Diable est descendu vers eux plein de rage, sachant que ses jours sont comptés. Le dragon, se voyant précipité sur la terre, poursuit la femme qui a mis au monde l'enfant; mais elle reçoit les deux ailes du grand aigle pour s'envoler au désert dans sa retraite, où elle est nourrie loin de la vue du serpent. Celui-ci vomit de sa bouche un fleuve d'eau après la femme pour la noyer; mais la terre, venant au secours de la femme, s'entr'ouvre et absorbe le fleuve. Alors le dragon, furieux contre la femme, s'en va combattre sa progéniture, qui observe

1) Gunkel, *Schöpfung* p. 212 s.; le même, *Verständnis*, p. 59 s.; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 305 s.; Völter, ouv. cité, p. 68-72; Bousset et Holtzmann-Bauer, à Apoc. XI, 1-13. Comp. Clemen, ouv. cité, p. 108-110.



les commandements de Dieu et est fidèle au témoignage de Jésus.

Notre chapitre a été longtemps fort mal interprété, comme l'Apocalypse en général, même dans l'école critique moderne; on a voulu voir Jésus dans le Christ dont il y est question, alors que, selon Gunkel, on n'y trouve quelques traits chrétiens que dans les versets 11 et 17; ce chapitre ne serait pas non plus d'origine juive, comme on l'a cru, et n'aurait donc pas pour base des réminiscences de l'Ancien Testament, mais une tradition étrangère et mythologique, à laquelle on aurait simplement donné après coup une certaine teinte juive par quelques additions postérieures<sup>1</sup>. Comme beaucoup d'autres éléments babyloniens se retrouvent dans le judaïsme et en particulier aussi dans notre apocalypse, c'est là sans doute qu'il faut également chercher la principale origine du chapitre qui nous occupe<sup>2</sup>. Il est certain que celui-ci fut inspiré par un mythe païen concernant la naissance et le triomphe du jeune dieu solaire, né d'une déesse et ayant à lutter tous les ans contre les ténèbres de l'hiver. Comme le soleil du printemps fait revivre la nature, la lutte était aussi fréquemment conçue comme soutenue entre la vie et la mort. Ce mythe était très répandu dans toute l'antiquité et avait pris diverses formes : en Babylonie, en Égypte, en Grèce. Le jeune dieu ou sa mère était exposé à la persécution d'un ennemi redoutable, mais merveilleusement sauvé. On a ensuite interprété ce mythe dans un sens messianique et appliqué au Christ, afin d'illustrer son triomphe sur Satan. Avec ce mythe en fut combiné un autre, racontant qu'un dragon gigantesque voulait escalader le ciel, mais en fut précipité<sup>3</sup>.

1) Gunkel, *Schöpfung*, p. 171-282.

2) Ibid., p. 282-397; Bertholet, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 138-143.

3) Gunkel, *Schöpfung*, p. 385 ss.; le même, *Verständnis*, p. 54-58; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 307-311; Bousset, *Offenbarung*, p. 335-358; J. Weiss et Holtzmann-Bauer, à notre chapitre; Causse, ouv. cité, p. 173-175;

Le chapitre XIII se rattache au précédent. Jean y voit sortir de la mer une bête ayant dix cornes et sept têtes ; sur les dix cornes sont dix diadèmes et sur chaque tête, un nom de blasphème. La bête ressemble à un léopard, ses pieds, à ceux de l'ours, et sa bouche, à celle du lion. Le dragon connu donne à la bête sa force, son trône et sa puissance. L'une des têtes de celle-ci a reçu un coup mortel, mais la blessure a été guérie. La terre entière a suivi la bête avec admiration. Tous les hommes ont adoré le dragon, parce qu'il a donné le pouvoir à la bête, ainsi que la bête, que personne ne pouvait combattre. Celle-ci profère des discours pleins d'orgueil et vomit des blasphèmes contre Dieu, contre son nom, contre son tabernacle et contre ceux qui demeurent dans le ciel. Elle a fait la guerre aux saints et les a vaincus, son pouvoir s'étendant sur le monde entier<sup>1</sup>. Une autre bête sort de la terre. Elle a deux cornes et elle parle comme un dragon. Elle exerce toute la puissance de la première bête, en sa présence, et elle amène la terre et ses habitants à adorer la première bête. Elle séduit les hommes, en opérant de grands prodiges, jusqu'à faire descendre le feu du ciel sur la terre. Elle dit aux habitants de la terre de faire une image en l'honneur de la bête. Elle a fait parler l'image de celle-ci et mettre à mort ceux qui ne l'ont pas adorée. Elle a porté tous les hommes à s'imprimer sur la main droite ou sur le front le nom de la bête, ainsi que le nombre de son nom, qui est 666<sup>2</sup>.

La première bête, qui sort de la mer, est sûrement l'empire romain, auquel Satan donne le pouvoir. La description de cette bête est en partie empruntée à Daniel VII. La tête blessée est Néron. Si l'on suppose la blessure guérie, c'est que, Néron étant blessé et mort, le bruit fut répandu qu'il n'était pas réellement mort ou que, malgré sa mort, il occuperait encore

Holtzmann, *Theologie*, I, p. 552 s. ; Clemen, *ouv. cité*, p. 235-237 Comp. Völter, *ouv. cité*, p. 73-96.

1) V. 1-8.

2) V. 11-18.



une fois le trône impérial. La guerre faite aux saints se rapporte aux persécutions dirigées contre les chrétiens. L'adoration de la bête fait allusion au culte rendu aux empereurs et considéré par les chrétiens comme la pire des idolâtries, inspirée par Satan. Les chrétiens furent en grande partie persécutés parce qu'ils combattaient ce culte et refusaient de le pratiquer. La seconde bête qui séduit le monde et l'entraîne au culte de la première bête, ce sont les fonctionnaires et les prêtres romains, qui s'appliquaient à propager le culte impérial dans tout l'empire. Le chiffre 666, nombre de la première bête, signifie très probablement, en lettres hébraïques, *Neron Kaisar*, empereur Nérôn. C'est ainsi qu'on cherchait à désigner celui-ci, d'une manière voilée pour le grand public et assez claire pour les gens initiés. Voilà ce qui est grandement reconnu par l'exégèse moderne. Mais cela laisse inexpliqués les traits mythologiques renfermés dans notre chapitre. Les bêtes ou monstres sont, il est vrai, empruntés partiellement au livre de Daniel et à d'autres écrits juifs; mais là déjà ils sont importés d'une tradition mythologique plus ancienne, remontant sans doute jusqu'à la vieille Babylonie<sup>1</sup>.

Le chapitre XVII a un rapport plus ou moins direct avec les chapitres XII et XIII. Rome, qui y est nommée Babylone et présentée sous la figure d'une grande prostituée<sup>2</sup>, est opposée à la femme du premier de ces chapitres<sup>3</sup>, tandis qu'elle forme un complément de la bête de l'autre chapitre<sup>4</sup>. L'explication de cette image, fournie ensuite<sup>5</sup>, reprend et développe l'idée de la bête<sup>6</sup>. Nous trouvons dans ce chapitre des indications précieuses concernant la date de la rédaction définitive de notre

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 311-317; Bousset et J. Weiss, à notre chapitre; Causse, ouv. cité, p. 176-181; Bertholet, *Daniel*, p. 48-51; le même, *Religion in Geschichte u. Gegenwart*, II, col. 143; Clemen, ouv. cité, p. 99-104.

2) XVII, 1-6. Comp. Es. I, 21; Nah. III, 4.

3) XII, 1-6.

4) XIII, 1-8.

5) XVII, 7-18.

6) XVII, 3; XIII, 1-8.

livre et de certaines sources plus anciennes qui sont entrées dans sa composition<sup>1</sup>.

Nous rencontrons aussi derechef les trois figures dont il vient d'être question : le dragon, la première et la seconde bête, appelée maintenant faux prophète<sup>2</sup>. De leur bouche sortent trois Esprits impurs, semblables à des grenouilles. Ce sont des Esprits de démons, qui font des miracles et qui vont trouver les rois de la terre et les rassemblent, pour la bataille du grand jour de Dieu, dans le lieu qui est appelé en hébreu Harmaguédon<sup>3</sup>. On traduit ordinairement ce nom par montagne de Méguiddo. Mais il s'agit sans doute d'une montagne légendaire, semblable à celle du récit de la tentation de Jésus; car toute cette notice a un caractère légendaire. Nous sommes positivement, une fois de plus, sur un terrain mythique, comme précédemment. Bien des traditions antiques ne font nullement défaut où l'on parle de luttes soutenues par les dieux sur des montagnes. Il paraît de toute façon que nous nous trouvons là en face d'une influence étrangère<sup>4</sup>.

Une dernière fois, les mêmes figures apparaissent dans notre livre. D'abord il est question des noces du Christ avec l'Église ou la nouvelle Jérusalem, son épouse<sup>5</sup>. Ensuite il est censé venir du ciel sur un cheval blanc; il a des yeux comme une flamme ardente et plusieurs diadèmes sur la tête; il est revêtu d'un manteau teint de sang et suivi des armées du ciel sur des chevaux blancs; une épée aiguë pour frapper les nations, sort de sa bouche; son manteau et sa cuisse portent l'inscription : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs<sup>6</sup> ». La

1) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 321-325; Bousset, Holtzmann-Bauer et J. Weiss, à notre chapitre. Comp. Sabatier, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, I, p. 400-403; Völter, ouv. cité, p. 60-68.

2) XVI, 13. Comp. XIX, 20; XX, 10.

3) XVI, 13 s., 16.

4) Pfleiderer, *Urchristentum*, II, p. 320; Bousset et Holtzmann-Bauer, à Apoc. XVI, 12-16; Völter, ouv. cité, p. 102 s.; Clemen, ouv. cité, p. 98.

5) XIX, 7-9. Comp. XXI, 2; XXII, 17.

6) XIX, 11-16.



bête, les rois de la terre et leurs armées sont réunis pour faire la guerre au Christ et à son armée. Alors la bête et le faux prophète sont saisis et jetés vivants dans l'étang de feu ardent et de soufre. Les autres sont tués par le glaive sortant de la bouche du Christ, et tous les oiseaux se rassasient de leur chair<sup>1</sup>. Enfin un ange descend du ciel, saisit le Dragon ou Satan, le lie pour mille ans, le précipite dans l'abîme de l'enfer et en scelle l'entrée. Le Christ règne avec les siens pendant ce temps. Après cela, Satan est délivré de sa prison. Il cherche à égarer les nations aux quatre coins de la terre avec l'appui de Gog et Magog, formant des armées aussi nombreuses que le sable de la mer. Ils assiègent le camp des saints. Mais le feu du ciel descend sur ces armées et les dévore. Quant au Diable, il est jeté dans l'étang de feu et de soufre, où sont déjà la bête et le faux prophète et où ils sont tourmentés nuit et jour, aux siècles des siècles. Finalement a lieu le jugement : le ciel et la terre s'enfuient ; tous les morts comparaissent devant le tribunal suprême, où ils sont jugés selon leurs œuvres, puis la mort et l'enfer sont jetés dans l'étang de feu, ainsi que tous ceux qui ne sont pas inscrits dans le livre de vie<sup>2</sup>.

Cette lutte, à laquelle Gog et Magog sont associés, est en partie copiée de certains morceaux prophétiques et autres de l'Ancien Testament, surtout d'Ezéchiel XXXVIII et XXXIX, où nous avons probablement déjà des inspirations mythiques devant nous, comme dans d'autres morceaux analogues de la Bible hébraïque<sup>3</sup>. Mais les traits de cette lutte gigantesque où toutes les puissances du mal sont finalement anéanties, pour faire place au règne éternel de Dieu, sont influencés par des mythes très répandus dans l'antiquité en général<sup>4</sup>. L'attente de

1) XIX, 19-21.

2) XX, 1-15.

3) Gressmann, *Ursprung*, § 17 ; Bousset, *Religion*, p. 251-253.

4) Gunkel, *Verständnis*, p. 58 s. ; Pfeiderer, *Urchristentum*, II, p. 326-331 ; Bousset, à Apoc. XIX, 7 et 17 — XX, 10 ; le même, *Religion*, p. 585-589 ; Völter, ouv. cité, p. 116-122 ; Comp. Holtzmann-Bauer, à Apoc. XIX, 11 — XX, 4 ; Causse, ouv. cité, p. 185-187.

l'anéantissement des ennemis de Dieu et de son règne, exprimée si souvent dans la littérature juive et dans le Nouveau Testament, a probablement sa principale origine dans l'ancienne religion perse<sup>1</sup>. C'est là aussi qu'aura été surtout puisée l'idée connexe du ciel nouveau et de la terre nouvelle, exprimée ici et ailleurs dans la Bible<sup>2</sup>.

L'Apocalypse de Jean, si curieuse à tant d'égards, est couronnée par la description de la nouvelle Jérusalem, qui descendra du ciel d'auprès de Dieu, vêtue comme une fiancée pour son époux<sup>3</sup>. Son éclat est celui d'une pierre précieuse. Elle est entourée d'une haute muraille percée de douze portes, qui sont autant de perles. Sur les portes se trouvent douze anges et l'inscription des noms des douze tribus d'Israël. La muraille a douze assises de pierre avec l'inscription des douze noms des apôtres. La ville forme un carré exact et a une étendue de douze mille stades. La muraille est construite en jaspe et les assises en sont ornées de douze pierres précieuses. La ville même et sa principale place sont d'or pur, semblable à un verre transparent. Il n'y a point de temple, car le Dieu tout puissant et l'Agneau en forment le sanctuaire. Elle n'a besoin ni de soleil ni de lune pour l'éclairer, la gloire de Dieu et l'Agneau lui servant de lumière. Les nations marcheront à sa lumière et lui porteront leurs richesses; les rois de la terre lui feront honneur de leur gloire. Ses portes ne se fermeront jamais, parce qu'il n'y aura plus de nuit. Il n'y entrera jamais rien d'impur, mais seulement ceux qui sont inscrits au livre de vie de l'Agneau. Le fleuve de vie, transparent comme du cristal, sort du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la ville et sur les bords du fleuve se trouve l'arbre de vie, qui produit douze espèces de fruit, donnant chaque mois une espèce, tandis que les feuilles de l'arbre servent à la guérison

1) Clemen, ouv. cité, p. 125-128.

2) Apoc. XXI, 1; Es. LXV, 17; LXVI, 22; Matth. XIX, 28; II, Pierre III, 13. Comp. Clemen, ouv. cité, p. 128.

3) XXI, 2, 10.



des nations. Là Dieu aura son trône, et son nom sera inscrit sur les fronts de ses serviteurs, qui l'adoreront et verront sa face<sup>1</sup>.

Cette description de la nouvelle Jérusalem, supposée préexistante au ciel, est en premier lieu basée sur la tradition juive, où l'idée de la ville sainte, future et idéalisée, se confond plus ou moins avec celle du paradis. Mais cette tradition, déjà influencée par d'anciennes vues babyloniennes et iraniennes, a transmis la même influence à la description en question. La nouvelle Jérusalem a visiblement un caractère céleste. Les douze portes avec les douze anges sont probablement calqués sur les douze constellations et déités du Zodiaque, d'origine babylonienne, ce qui est effacé maintenant par les douze tribus d'Israël. Les douze pierres précieuses formant les assises de la muraille de la ville, ne sont assurément pas non plus étrangères à cette origine. Le fleuve qui sort du trône Dieu est sans doute un ancien emprunt fait à la voie lactée. Comme la plupart des descriptions du paradis, aussi celle dont il s'agit ici aura été inspirée originairement par l'aspect du ciel étoilé<sup>2</sup>.

C. PIEPENBRING.

1) XXI, 9 — XXII, 5.

2) Gunkel, *Verständnis*, p. 48 ss.; Volz, *ouv. cité*, p. 336-339; Gressmann, *Ursprung*, p. 224-229; Bousset, *Religion*, p. 328, 556 s.; le même, à Apoc. XXI, 9 — XXII, 5. Comp. Jeremias, *Babylonisches im Neuen Testament*, chap. IX.

## DE QUELQUES ARTICLES DU "GNOMON DE L'IDILOGUE"

### RELATIFS AU CULTE EGYPTIEN<sup>1</sup>

---

Dans l'ample budget de l'Égypte gréco-romaine, on avait mis à part les recettes extraordinaires provenant des biens sans maître, des successions en deshérence, du produit des confiscations et des amendes. Ces trois catégories, d'une importance considérable, grâce à la sévérité des lois fiscales, formaient un compte séparé, une administration distincte appelée ἱδὶος λόγος. Le haut fonctionnaire chargé de poursuivre le recouvrement de ces recettes avait fini par être connu lui-même sous le titre abrégé d'*idiologue*. Pour l'orienter dans le labyrinthe d'une législation de plus en plus touffue, l'empereur Auguste fit dresser à son usage un règlement d'administration publique appelé le *Gnomon* (c'est-à-dire la règle) de l'Idiologue. Ce règlement fut retouché et complété sous les empereurs subséquents. Au temps de l'empereur Antonin le Pieux<sup>2</sup>, on en rédigea un extrait, un sommaire, destiné aux fonctionnaires locaux, collaborateurs de l'Idiologue, qui se seraient perdus dans les détails du document complet. Un exemplaire de ce petit aide-mémoire s'est trouvé il y a quelques années parmi les déchets de la corbeille à papiers d'une chancellerie provinciale. Acquis et

1) Cette note, résumé d'une communication faite à la Société Ernest Renan, était composée avant que j'eusse pris connaissance de l'important article de M. P. Roussel sur le même sujet dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (VI, 1920, p. 326 suiv.). J'en ai tenu compte, dans la mesure du possible, en corrigeant les épreuves.

2) Je ne puis accepter l'opinion récemment proposée par M. Carcopino (*Revue des études anciennes*, 1922) qui place le *gnomon* au temps de Marc-Aurèle.



édité d'abord par le Musée de Berlin, j'en ai publié une traduction et un essai de commentaire<sup>1</sup>.

Le lecteur se demande peut-être quel rapport peut bien exister entre les attributions d'un fonctionnaire fiscal et l'histoire religieuse. Le voici. A la tête du clergé égyptien, ou, plus exactement, de la police des Cultes, se trouvait, à l'époque gréco-romaine, un haut dignitaire appelé « grand-prêtre d'Alexandrie et de toute l'Égypte et préposé aux temples ». Probablement sous l'empereur Hadrien, les fonctions de ce personnage furent d'une manière permanente réunies à celles de l'Idiologue, en sorte que le même dignitaire cumula désormais le recouvrement des amendes fiscales et l'administration des Cultes. Voilà pourquoi, dans notre extrait du Gnomon, on trouve une série d'articles (71 à 97) consacrés à ce dernier sujet. Il y a là des renseignements précieux, quelquefois nouveaux, pour l'histoire de l'organisation du clergé égyptien; il y a surtout quelques textes obscurs dans leur rédaction elliptique, quelques problèmes irritants sur lesquels je me propose ici d'appeler l'attention parce que, en même temps que la religion égyptienne, ils me paraissent intéresser l'histoire de la Religion en général.

\*  
\* \*

Je résume d'abord, en quelques lignes, le système général de l'organisation des cultes égyptiens tel qu'il résulte de notre règlement.

Les temples sont divisés, suivant leur importance, en deux classes, et non plus en trois comme à l'époque des décrets de Canope et de Rosette. Leurs revenus doivent être investis en placements de tout repos; même le placement en deuxième hypothèque leur est interdit (art. 73).

Le personnel des temples comprend le clergé proprement dit et le personnel auxiliaire.

<sup>1</sup>) *Un code fiscal de l'Égypte romaine : le Gnomon de l'Idiologue, Revue historique de droit français et étranger*, 1920 et 1921.

Les membres du clergé forment une caste héréditaire, divisée — nous le savons par ailleurs — en cinq tribus. Elle comprend :

1° Les prêtres ordinaires ;

2° Les *stolistes*, recrutés parmi les prêtres ordinaires par voie d'adjudication. Ils s'occupent de la garde-robe des dieux et suppléent les prophètes empêchés ;

3° Les *prophètes*, ou chefs du sacerdoce de tout temple possédant une chapelle à images. Leur charge est tantôt héréditaire, tantôt vénale.

Le traitement des prêtres de tout grade comporte un salaire fixe alloué par l'État, un casuel, parfois, enfin, un bénéfice foncier. Ce dernier est transmissible aux filles, à défaut de fils ; celles-ci doivent, dans tous les cas, être entretenues sur les revenus du temple. Le prophète a droit au cinquième des revenus du temple qu'il préside.

Par compensation, les prêtres sont astreints à diverses prestations. C'est ainsi que chaque temple (et probablement chaque prêtre) doit fournir une certaine quantité de lin extra-fin pour l'ensevelissement des taureaux sacrés, Apis et Mnévis. De même, l'estampillage obligatoire des taureaux destinés au sacrifice est l'occasion de perceptions au profit du fisc.

Les prêtres se doivent tout entiers à leur ministère, ils ne peuvent exercer aucune autre fonction. Toute négligence, tout abandon de poste sont sévèrement punis. Parmi les règles cérémonielles qui leur sont imposées, et que sanctionnent de fortes amendes, figurent l'obligation de se raser la tête — origine probable de la tonsure des prêtres catholiques, — et la défense de porter des vêtements de laine : ce dernier *tabou*, dont l'origine a souvent été discutée, s'étend même au personnel subalterne.

Ce personnel subalterne et auxiliaire comprend, entre autres : les embaumeurs et les nourrisseurs d'animaux sacrés, les marqueurs de taureaux, les musiciens et notamment les joueurs de chalumeau, enfin les *pastophores*, dont le nom indique l'attri-



bution principale, celle de porter en pompe la châsse renfermant les images des dieux. Certains de ces auxiliaires sont peut-être recrutés parmi les individus de race sacerdotale, mais, en ce qui concerne les pastophores, le règlement déclare formellement qu'ils ne sont pas prêtres et ne peuvent aspirer à aucune charge sacerdotale. Il tranche également une ancienne controverse en décidant (art. 96) qu'aucun laïc (ἰδιώτης) ne peut être appelé à un emploi sacerdotal : le sacerdoce reste une caste héréditaire et fermée. Bien plus, aucun laïc, au moins dans les temples des dieux égyptiens, ne peut être admis à prendre part à une procession (χωμαζῆσθαι ; cf. art. 86). Un article (n°94) ainsi restitué par Schubart : παστοφόροις οὐκ ἔστιν χωμαζῆσαι formulerait la même interdiction pour les pastophores, mais cette disposition est en contradiction trop formelle avec des textes de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VI, 757, Potter) et d'Apulée (*Métamorphoses*, XI, 10) pour pouvoir être acceptée. Il doit y avoir là une erreur, soit de rédaction, soit de restitution.

\*  
\* \*

J'arrive aux articles particulièrement intéressants et difficiles qui sont l'objet propre de ce mémoire.

L'article 91 est ainsi conçu d'après la restitution de Schubart :

Τα ἐπιγινόμενα τεχνά το[ις] ἑ [L] ἱερωμένοις οὐχ ἱερᾶται· ἀπο κατὰδικῆς ἱερω[ν] οἱ οἱ]· καθίστανται, οἱ δὲ μετὰ ταῦτα [γενομένοι?] οἱ αὐτῶν ἱερωῦνται.

C'est-à-dire :

« Si il survient des enfants à un prêtre ayant 60 ans d'ordination, ces enfants ne peuvent être ordonnés prêtres. Après la condamnation d'un prêtre, ses fils héritent de son emploi; les fils nés après la condamnation sont admis (?) à l'ordination. »

Le sens du mot ἱερωμένοις résultait déjà à peu près d'un papyrus inédit de l'archiduc Rénier (Otto, *Priester und Tempel*,

I, 216) et d'un passage d'Héliodore (*Aethiopica*, III, 14) : ὅτε ἐξ ἐφήδων εἰς τοὺς ἱερωμένους ἐνεκρίνετο.

La profession sacerdotale étant héréditaire, le fils d'un prêtre, du seul fait de sa naissance, possède la vocation de devenir prêtre à son tour. Cependant, jusqu'à sa puberté, il n'est qu'un prêtre en expectative, ἱερεὺς ᾤφῃ. Une fois pubère, on lui fait subir un examen corporel; si le résultat est satisfaisant, s'il ne présente aucun signe corporel néfaste, il est définitivement consacré au sacerdoce par un ensemble de rites dont le plus important, la circoncision, exige, à partir d'Hadrien, une autorisation impériale. L'adolescent ainsi ordonné est un ἱερώμενος; il ne deviendra prêtre effectif — ἱερεὺς au sens étroit du mot, — que lorsque se produira une vacance permettant de lui conférer un emploi dans un collège, de préférence dans celui de son père.

Ceci posé, voici ce que nous apprend notre texte : Quand un prêtre ordonné depuis 60 ans vient à avoir des enfants, ceux-ci ne peuvent jamais être ordonnés prêtres à leur tour. La raison sous-entendue est évidemment qu'il s'attache à ces enfants un soupçon de bâtardise, à cause de l'âge de leur prétendu père. Remarquons que le texte ne détermine pas en propres termes l'âge à partir duquel un prêtre est incapable de procréer; il dit simplement : 60 ans après l'ordination. L'ordination avait lieu, on l'a vu, à l'époque de la puberté, mais cette époque n'était pas légalement fixée; c'était un point de fait qui variait selon les individus. Cependant, d'une manière générale, on peut croire que l'âge moyen de la puberté, dans un pays quasi tropical comme l'Égypte, se plaçait entre 13 et 14 ans : nous voyons un prêtre de Ptah mourir en exercice à l'âge de 16 ans (Otto, I, 205). C'est donc à partir de 74 ans environ que le prêtre doit renoncer à la paternité légale et que les enfants qui pourraient lui survenir sont présumés illégitimes.

2° Un prêtre est condamné pour une infraction pénale. Nous en avons de nombreux exemples dans les papyrus, et nous savons qu'à l'époque romaine il n'existait pas de juridic-



tion spéciale pour les prêtres : ils étaient justiciables des tribunaux de droit commun. Certains délits — nous ne savons pas lesquels — sont assez graves pour entraîner la déchéance du sacerdoce : le prêtre, ainsi définitivement interdit *a sacris*, est remplacé dans son emploi par son fils. Quant aux enfants nés après la condamnation, le texte littéralement interprété laisserait croire qu'ils sont admis à l'ordination ; mais quelque sympathie qu'inspire une disposition aussi libérale, j'ai peine à la croire exacte ; ici, comme dans un autre article du gnomon (52) j'admettrais volontiers la chute de la particule *οὐ* : la condamnation est une tare qui rend impropres à la prêtrise les enfants nés ultérieurement.

On vient de voir l'interdiction *a sacris* résulter d'une condamnation pénale. Elle peut aussi être la conséquence de faits d'un autre genre. En effet, tout d'abord, les Égyptiens, comme d'autres peuples de l'Antiquité, notamment les Hébreux, n'admettaient à l'exercice du ministère sacré que des hommes parfaitement sains et bien conformés ; d'où la nécessité de l'examen corporel préalable à l'ordination. Certains signes corporels (σημεῖα) disqualifiaient pour la circoncision, donc pour la prêtrise<sup>1</sup>. D'autre part, on lit sous le n° 92 cette phrase énigmatique :

κηπριαρτω οὐκ ἔξον ιε[ρ]α[σ]θαί.

M. P. Roussel a très ingénieusement conjecturé de lire *κοπριαρτω* au lieu de *κηπριαρτω* (en l'absence d'un fac-similé complet la vérification ne m'est pas possible) : le *κοπριαρτός*, synonyme du *κοπριαρετός*, serait l'enfant abandonné, recueilli sur le fumier, dont il est question plusieurs fois dans le gnomon (art. 41 et 107). Un enfant de ce genre a pu être adopté par un prêtre ; notre article revient à dire que cette adoption ne lui

1. Wilcken, *Chrest.*, n° 79.

confère pas le caractère sacerdotal, qui ne peut résulter sans doute que de la filiation naturelle<sup>1</sup>.

Celui qui avait été apte au moment de l'ordination pouvait devenir inapte par un fait postérieur. C'est l'hypothèse que vise l'article 90, ainsi restitué, sauf trois mots, par Schubart :

οι δια σινος η παθος αθεραπευτον αφαιρουμενοι του ψαρυ  
ON MENTON . . I ου λαμβανουσι, τας δε συνταξεις.

C'est-à-dire : « Ceux qui, à cause d'un défaut corporel ou d'une maladie incurable, ont été interdits *a sacris*, n'ont plus droit..... mais continuent à toucher le traitement fixe. »

Le prêtre condamné pour délit garde sans doute sa qualité virtuelle de prêtre<sup>2</sup>, mais il perd son emploi et tous les avantages qui y étaient attachés. Le prêtre frappé en raison de la survenance d'une infirmité est traité avec plus de ménagement : il conserve la σύνταξις, c'est-à-dire le traitement fixe alloué par l'État. Quels sont donc les avantages qu'il perd ? Le texte n'a pas encore été restitué, mais on peut croire que ces avantages comprenaient : 1° Les ἀγνεῖαι, c'est-à-dire les allocations diverses fournies soit par les fidèles, soit par le temple à l'occasion des cérémonies, sacrifices, purifications, que les prêtres d'un même sanctuaire étaient appelés à célébrer à tour de rôle en vertu d'un roulement entre les membres des cinq tribus<sup>3</sup>; 2° Le γέρας ou bénéfice, c'est-à-dire l'assignation du revenu de certaines pièces de terre appartenant au temple.

Reste à déterminer le sens exact des mots que j'ai traduits provisoirement par : « interdit *a sacris* ».

Ces mots — αφαιρουμενοι του ψαρυ — doivent être rapprochés de l'art. 71 où on lit : « Il est défendu aux prêtres d'exercer une autre profession que le service des dieux, de paraître dans une

1) Je m'écarte ici de l'explication de M. Perdrizet (*Rev. ét. anciennes*, 1921, p. 88) qui a présenté d'ailleurs sur ce sujet des vues très intéressantes.

2) La preuve en est qu'il lui est toujours interdit de porter les cheveux longs ou de se montrer en robe de laine (art. 71).

3) ἀγνευοντες εκ περιτροπης ιερεις της πενταφυλιας (*Berliner Urkunde*, I, 149).



robe de laine, de porter les cheveux longs, même lorsqu'ils ont été interdits *a sacris* (εὐθε εἶν [ῥε]νωθῶσιν τοῦ θεοῦ ψαρυ). »

Qu'est-ce que ce mystérieux *psary*, ce *graal* divin (θεῖον), dont la privation équivaut visiblement pour un prêtre à l'exclusion du ministère sacré ?

Le mot ne se trouve dans aucun dictionnaire grec<sup>1</sup>; il ne se trouve pas davantage dans les dictionnaires égyptiens ou coptes que j'ai pu consulter, soit sous la forme pleine *psary*, soit, si l'on considère le *P* initial comme représentant l'article masculin, sous la forme *sary* ou *shary* (ne pas oublier que le grec représente par la même lettre la sifflante et la chuintante). On trouve seulement les « à peu près » *tsouré* (encensoir), *ser* (tambourin), *sarou* (beurre), *sharo* (vœu)<sup>2</sup>, auxquels il faut ajouter σαρπ, nom d'une fête égyptienne cité par Plutarque (*De Iside*, 20), et qu'on a rapproché du prétendu mot copte *sai, i* (joie).

Aucun de ces mots, il faut l'avouer, ne correspond d'une manière satisfaisante, ni par le son, ni par le sens, au *psary* de notre article. Si l'on réfléchit que ce terme est employé comme complément des verbes ἀρξίζουμενοι (écarter, éloigner de) et ἐξενωθῆναι (exiler de), l'idée se présente naturellement qu'il s'agit d'un lieu, ou d'un objet localisé, dont l'approche ou le contact sont défendus au prêtre interdit. Quel peut bien être ce lieu ? Est-ce le sanctuaire ou Saint des Saints, qui formait le réduit central de tout temple égyptien, inaccessible aux profanes ? Mais ce sanctuaire a un nom grec bien connu — ἅγιον — et l'on ne voit pas pourquoi le rédacteur aurait substitué à ce mot un terme égyptien obscur. S'agit-il de la barque sacrée souvent déposée au fond du sanctuaire ? Mais cette barque s'appelait, en égyptien, ḥꜣꜣꜣ(ꜣ) et non *psary*. Ou encore du coffre ou tabernacle renfermant les images sacrées que les prêtres paraient de robes d'apparat et exhibaient dans les processions ? mais ce

1) On ne saurait admettre une bévue deux fois répétée : ψαρυ pour ψαρις ou ψάρου « l'étourneau ». Et que pourrait bien être le « divin étourneau ! »

2) C'est l'interprétation adoptée par G. Möller ap. Schubart, *Zeitschr. für äg. Sprache*, LVI, 94.

tabernacle portait également un nom grec — *ναός* — et l'article 79, qui nous fait connaître ce nom, indique expressément que le *ναός* n'existait pas dans tous les temples : *ἐν παντί ἱερῶ οὗου ναός ἐστίν, δεὸν προφητὴν εἶναι*. Or le contexte exige évidemment ici un objet qui se rencontre partout, dans chaque temple sans exception.

Je fais grâce au lecteur de toutes les hypothèses et de toutes les images qui ont traversé mon esprit, depuis l'encens dont on parfumait le sanctuaire, mais qui s'appelait *kuphi*, jusqu'au vin sacré dont on l'aspergeait. Tout compte fait, l'explication la moins invraisemblable que je puisse proposer est tirée d'un texte de Théophraste (*Historia plantarum*, IV, 8, 5)<sup>1</sup> copié par Pline (XIII, 23). Ces auteurs nous font connaître une plante égyptienne qui poussait dans les marais submergés par le fleuve, une espèce de roseau chevelu et à section triangulaire, analogue au papyrus, aux tiges longues de deux coudées, épaisses comme le pouce, que chiquaient les indigènes et dont la racine donnait un charbon dur très apprécié par les forgerons. Cette plante est appelée *σάρι*, forme qui ne diffère guère de la forme *psary* de nos textes, laquelle comporte l'article initial<sup>2</sup>. Sans doute, le seul emploi religieux qui nous soit attesté au sujet de ce *sary*, c'est que les moines chrétiens de l'Égypte en confectionnaient des nattes : mais n'est-il pas possible qu'une tige évidée de ce roseau ait été employée dans les sanctuaires égyptiens, pour certaines cérémonies, par exemple, à la manière de la *ferula* de Prométhée, pour renfermer le feu sacré dont on allumait les autels? Hypothèse pour hypothèse, celle-ci aurait du moins le mérite

1) τὸ δὲ σάρι φύεται μὲν ἐν τῷ ὕδατι περὶ τὰ ἔλη καὶ τὰ πέδια ἐπειδὴν ὁ ποταμὸς ἐπέλθῃ, ῥίζην δὲ ἔχει σκληρὰν καὶ συνεστραμμένην. καὶ ἐξ αὐτῆς φύεται τὰ σαρία καλούμενα· ταῦτα δὲ μῆκος μὲν ὥς δύο πήχεις, πᾶχος δὲ ἡλίκον ὁ δάκτυλος ὁ μέγας τῆς χειρὸς· τρίγωνον δὲ καὶ τοῦτο καθάπερ ὁ πάπυρος καὶ κόμην ἔχον παρὰ πλῆσιον. Μασώμενοι δὲ ἐκβάλλουσι καὶ τοῦτο τὸ μάσημα, τῇ ῥίζῃ δὲ οἱ σιδηρουργοὶ χρῶνται· τὸν γὰρ ἄνθρακα ποιεῖ χρηστὸν διὰ τὸ σκληρὸν εἶναι τὸ ξύλον.

2) Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, etc., I, 174, propose de voir dans le *sari* le *cyperus alopecuroides* et en retrouve le nom égyptien (*sar*) dans une inscription d'Edfou.



de n'être pas trop prosaïque et d'avoir son analogue peut-être son dérivé, dans la veilleuse à huile que le clergé catholique entretient devant le tabernacle.

Mais je me hâte de quitter ce terrain glissant. Même en laissant de côté ce parallèle hypothétique, on constate entre le culte égyptien et le culte chrétien bien des analogies curieuses (dont quelques-unes ont été notées chemin faisant) : tonsure des prêtres, interdiction *a sacris*, processions, monachisme, vénération de la mère de Dieu, peut-être même des symboles et des particularités de vêtement, comme l'aube de lin que portent les prêtres pendant l'office. Ces rapports semblent trop nombreux et trop étroits pour être entièrement fortuits. Si le christianisme est né en Syrie, il semble bien que ce soit en Égypte qu'il ait commencé à prendre sa forme définitive. Il s'y trouvait en contact non seulement avec la philosophie alexandrine et le judaïsme philonien, mais aussi avec une vieille religion, dont la théologie devait certes lui répugner, mais dont le culte et les rites encore vivaces ont dû par leur singularité, par leur popularité, par leur stricte discipline, par le mystère même qui les enveloppait, exercer une forte attraction sur les organisateurs du culte nouveau. Assurément, je ne crois pas à l'authenticité intégrale de la lettre de l'empereur Hadrien au consul Servianus, soi-disant extraite par Vopiscus des *Mémoires* de Phlégon<sup>1</sup>. Mais si cette lettre a été probablement interpolée, sinon forgée de toutes pièces, par un polémiste anti-chrétien<sup>2</sup>, il doit y avoir (au moins au IV<sup>e</sup> siècle) un fond de vérité dans le syncrétisme religieux qu'elle signale en Égypte par ces mots célèbres : *Illic qui Serapem colunt christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt*.

Et pourquoi ce commerce intime ne se serait-il pas traduit par des emprunts, peut être réciproques ?

Théodore REINACH.

(1) Histoire Auguste, *Saturninus*, 8.

(2) Mommsen, *Röm. Geschichte*, V, 576 ; Geffcken, *Hermes*, LV, 286.

# LES BOHÉMIENS-CARAQUES

ET LEUR

## TERRE SAINTE DE CAMARGU

---

### (LE PÉLERINAGE DES SAINTES-MARIES-I

---

Un reflet de vieux rites égyptiens semble luire certaines cérémonies religieuses de France; tel e pèlerinages annuels des 24 et 25 mai aux Sainte Mer, en Camargue; la présence des Bohémiens n là-bas, on appelle Caraques, donne à ces fêtes cl vif caractère de pittoresque oriental.

En ces jours-là, on vénère les saintes patronnes de Provence, Marie Jacobé et Marie Salomé : Vers l'an 60 de notre ère, des habitants de Jaffa, persécuteurs de la religion naissante, les avaient entassées avec quatorze autres parents et amis du Christ, dans une barque sans rame ni voile — Mais un ange du Seigneur, guidant leur esquif désemparé, fit atterrir les saints dans une île des Bouches-du-Rhône; ils y élevèrent un autel en action de grâces, et ils le placèrent sous le vocable de Marie, la mère de Jésus; Jacobé et Salomé s'en établirent les gardiennes, et tandis que leurs compagnons allaient à la conquête des âmes et se dispersaient, elles demeurèrent avec leur servante Sara, une fille d'Égypte, au lieu qui devait porter leur nom. Dieu, pour montrer que leur séjour en ce lieu lui était agréable, fit jaillir de terre une source d'eau douce. La vierge Marie, Marie Jacobé et Marie Salomé, sont devenues les trois protectrices du pays.



Ainsi dit la légende<sup>1</sup>.

Le plus ancien nom de cette terre sacrée est « Ratis » ou « la Barque ». Dès le quatrième siècle, Aviénus citait la vieille place forte des Ligures, « Oppidum Priscum Ratis »<sup>2</sup>. En 552, l'Évêque saint Césaire envoya un petit groupe de religieuses arlésiennes s'établir à « Sainte-Marie-de-Ratis ». Plus tard, et jusqu'à la Révolution, l'église est officiellement nommée « Sainte-Marie, ou Notre-Dame-de-la-Mer » ; mais, dès le XI<sup>e</sup> siècle les trois Maries étaient honorées et implorées de concert en France<sup>3</sup>.

1) Suivant une autre légende<sup>4</sup>, ancienne également, les Maries seraient mortes aux environs de Rome, à Vérolé. Un Carme de Paris, Jean de Venette, voulant accorder les deux traditions opposées de Provence et d'Italie, composa un long poème de 35000 vers qu'il termina en 1357, l'« *Histoire des Trois Maries* ». Cet ouvrage n'a pas été imprimé ; la Bibliothèque Nationale en possède des manuscrits (fonds français, numéros 1531, 1532, 12.468).

La légende provençale a été attaquée par : Launoy, *Dissertatio de commentitio Lazari et Maximi, Magdalenae et Marthae in Provinciam appulsu*, 1660 (reproduit dans l'ouvrage de Faillon, cité plus bas). — L. Duchesne, *La légende de Sainte Marie-Madeleine (Annales du Midi, Toulouse, 1893)*. — De Manteyer, *Les légendes saintes de Provence et le martyrologe d'Arles-Toulon (vers 1120). (Mélanges d'archéologie et d'histoire, publiés par l'Ecole Française de Rome t. XVI)*.

Les principaux défenseurs de la légende, sont : l'auteur de la dernière vie de M. Olier (l'abbé Faillon). *Monuments inédits sur l'apostolat de Sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée, saint Lazare, saint Maximin, sainte Marthe, et les saintes Maries Jacobé et Salomé*, Paris, 1848. — Béranger. *Les traditions Provençales*. Marseille, 1904.

L'étude du martyrologe d'Arles-Toulon a montré à de Manteyer que la légende des S. M. n'était pour le moins pas admise officiellement vers 1120.

2) V. Camille Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. I. On admet aujourd'hui que le territoire des S. M. était émergé à l'époque romaine, étant donné l'élévation relative du sol (5 à 6 m. d'altitude) en cet endroit, et la présence d'antiquités romaines dans l'Eglise.

Gautier-Descottes : *L'Eglise des Saintes-Maries ou de la Villa de la Mar-Formation de la Camargues*. Avignon, 1879.

3) Au XI<sup>e</sup> siècle, une église du diocèse de Chartres à Mignièrès, était dédiée aux trois Maries. V : Lamoureux. *Les Saintes Maries de Provence*. 6<sup>e</sup> édition augmentée. Marseille, 1909.

Divers poèmes, dès le XII<sup>e</sup> siècle, évoquent les trois Maries. V. *Notices et extraits des Mss. publiés par l'Académie des Inscriptions*, tome XXXIII. Paris, 1890.

Les plus anciens documents qui mentionnent l'existence en Camargue d'un culte de cette trinité sont du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. A cette époque l'église actuelle était déjà vieille de 300 ou 400 ans : c'est un monument fortifié, où la population saintine pouvait trouver refuge lors des incursions de pirates Sarrazins. C'est au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle que le pèlerinage prit toute son importance et les fêtes tout leur éclat, après l'Invention et l'Élévation des reliques en 1448, sous le règne de René d'Anjou. Ce prince avait appris que les ossements des deux Maries étaient enfouis dans l'église. Il pensa faire œuvre sainte en donnant l'ordre de rechercher ces précieuses reliques. Deux corps furent trouvés, exhalant l'odeur la plus suave : l'on put ainsi facilement reconnaître leur très sainte origine. Le Roi les fit déposer dans deux caisses jumelées, puis porter dans une chapelle, dite de Saint-Michel, aménagée dans les combles de l'église. Les jours de fêtes, un système de poulies et de trappes permet de descendre les châsses dans le chœur, où des pèlerins les attendent, délirant d'enthousiasme. Sous la Révolution, le pèlerinage subit une éclipse, mais au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, les chrétiens recommencèrent à affluer, venant par milliers de ce vaste pays de plaine qui s'étend au long de la Méditerranée, des Pyrénées aux montagnes de Provence.

La fête officielle de Marie Jacobé est le 24 mai, et celle de Marie Salomé le 22 octobre; en fait, à l'une comme à l'autre de ces fêtes, on vénère « les saintes Maries ». Le 24 mai est aussi, pour les Caraques, la fête de Sara, à qui ils adressent d'étranges hommages.

1) Les documents du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle prouvant l'existence d'un culte des trois Maries en Camargue, sont : les « *Otia Imperialia* » de Gervais de Tilbury et le « *Rational* » de Durand de Mende. Les passages de ces deux auteurs, relatifs aux S. M. sont reproduits dans le procès-verbal de l'Invention des Reliques, sous le roi René. Il existe deux exemplaires de ce document : l'un aux archives des Bouches-du-Rhône, l'autre au presbytère des S. M. Le texte en a été reproduit dans les *Monuments inédits...* de l'abbé Faillon, et dans les *Acta Sanctorum Octobris*, des Bollandistes (22 octobre, Maria Salomé).





On ne sait pas à quelle époque ces Bohémiens<sup>1</sup>, Romanichels ou Tziganes (ces deux derniers noms étant inconnus en Provence) commencèrent à participer au culte des Saintes-Maries-de-la-Mer, mais on les assimile aux bandes de nomades qui apparurent en Europe occidentale au xv<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et que les Constitutions de Catalogne citaient en 1512, sous le nom de « Boémians, Grecs et Égyptians ». Aujourd'hui, nos méridionaux prononcent Boémians : « Bóumians », et le mot Égyptian est devenu « Gitan », ou « Gitane ». Le nom de « Catalan », et surtout le sobriquet de « Caraque » (Caraco, ou Caraï)<sup>3</sup> donné aux Espagnols à cause d'un de leurs jurons favoris, ont été transférés aux Gitanes du midi de la France, qui sont les voyageurs de Catalogne et d'Espagne les plus connus en Provence.

Les bohémiens se sont longtemps distingués des autres peuples par leur vieil idiome romani, proche parent du sanscrit; mais les Caraques ont oublié cette langue nationale<sup>4</sup>, n'en conservant que quelques termes propres à la vie nomade. Ils parlent couramment le français, l'espagnol, le provençal, le languedocien, et surtout le catalan.

Les caractères physiques des Bohémiens sont, dit Mérimée, « plus faciles à distinguer qu'à décrire;..... la physionomie, l'expression, voilà surtout ce qui les sépare des peuples qui habitent le même pays ». Pour cet auteur, le gitane a un regard de « bête fauve » où « l'audace et la timidité se peignent tout

1) Il existe une assez bonne bibliographie sur les Romanichels : Blak : *A Gypsy Bibliography*. Liverpool (Gypsy Lore Society), 1909.

2) A. Colocci, *Gli Zingari*. Turin, 1889.

3) F. Mistral, *Trésor dou Felibrige*.

4) Vivien de Saint Martin. *Dictionnaire de Géographie*, art. *Tziganes*, par J. Deniker. Pour l'hispanisation de la langue des Bohémiens en Espagne; étudier la grammaire et le vocabulaire gitanes dans : Sales de Mayo, *El Gitanismo*. Madrid, 1870.

à la fois ». Pour le voyageur Anglais Borrow, « l'œil est la caractéristique du Romani..... ni grand ni petit, sans forme distinctive, son originalité est une expression étrange, fixe, indicible, et, au repos, un léger vernis qui semble rayonner des lueurs phosphorescentes. » Tous les auteurs<sup>1</sup> admettent chez les gitanes une communauté de traits physiques généraux : taille souple, peau de couleur foncée, yeux sombres et très fendus, cheveux lisses et noirs, nez ordinairement aquilin; et ces traits dominants frappent au premier abord le pèlerin des Saintes-Maries. Cependant il y a des peaux de teintes différentes : brun-jaune, marron, brun-rouge. Il semble aussi qu'il y ait parmi les Caraques une réelle diversité de types secondaires : les uns présentent les traits réguliers des races dites « blanches » : leur visage est ovale, leur nez bien dessiné. D'autres ont la face plate et bouffie des races Mongoliques et de certains peuples américains, sans présenter toutefois le nez aplati des jaunes. L'on peut ainsi expliquer que les descriptions de physionomie soient parfois différentes, quelques écrivains ayant trop vite généralisé les résultats d'observations insuffisantes. Il est regrettable qu'aucun anthropologue n'ait encore profité du concours de nombreux Bohémiens aux Saintes-Maries pour faire des mensurations précises.

Chez la plupart des Caraques, l'unité de physionomie est rendue plus évidente par l'analogie du cadre : c'est le foulard de couleur vive qui enserre la tête des femmes, et qu'elles nouent sous le menton; ou bien leur coiffure en accroche-cœur avec ses peignes ouvragés; ce sont encore toutes ces pièces d'or qu'elles suspendent à leurs oreilles ou qu'elles portent en broches et en colliers. Mais il y a aujourd'hui moins d'originalité dans les pièces maîtresses du vêtement<sup>2</sup> : les longues jupes

1) Mérimée, *Carmen*, IV (ce chapitre est en fait un appendice sur les Bohémiens); F. de Baroncelli-Javon, *les Bohémiens des Saintes-Maries de-la-Mer*, dans *Aigues-Mortes* de Charles-Roux, Paris, 1910. Borrow, *The Zingali or Gypsies of Spain*. Londres, 1<sup>re</sup> édit. 1849.

2) Pour l'ancien costume : Dominique Henry, *Histoire du Roussillon*, Paris, 1835.



de soies légères aux couleurs chatoyantes se font bien rares; jamais plus les robes ne se terminent par de grandes découpures en dents de loup ni par de larges bandes d'étoffe aux teintes voyantes; les corselets de velours ou de nankin, avec leurs manches étroites, avec leur réseau de lacets, ont disparu. Quant aux hommes ils ne portent plus les longs bonnets rouges et noirs, ni ces courtes vestes ornées de soutaches, qui tombaient à peine plus bas que l'aisselle, ni les hauts pantalons retenus par une large ceinture; seul un mouchoir rouge autour du cou montre encore parfois leur amour des couleurs vives. Hélas, au dire des écrivains anciens, une saleté repoussante atténuait la beauté de ces élégants costumes; aujourd'hui le pittoresque a perdu du terrain, mais la propreté a pénétré dans la race.

En se civilisant, la tribu errante abandonne dans les principales villes du Midi ses individus les plus évolués, qui, peu à peu s'européanisent. Les Caraques restés nomades (ils sont encore nombreux) parcourent les routes dans leurs habitations roulantes, plus ou moins confortablement aménagées, couvertes ou même chauffées. Ils vont par deux ou trois familles à la fois; derrière leurs voitures, ils ont attaché les bandes de chevaux dont ils font commerce; quand ils stationnent, on peut voir, basse-cour ambulante, un petit monde de poules et de chiens, parmi lesquels jouent de nombreux enfants.

Les Bohémiens qui parcourent la France Méditerranéenne ne connaissent plus les migrations indéfinies : ils se sont concentrés dans les plaines du Rhône inférieur et celles du Languedoc, prolongées, au-delà du Lauragais par une partie de la région Aquitaine. Les Français et les Bohémiens de cette zone sont les pèlerins des Saintes-Maries; cependant les anciens du pays disent qu'autrefois, lors des fêtes du 24 mai, il venait des Romanichels des contrées les plus éloignées; les Gitanes avaient peut-être une aire d'extension plus étendue : allant au loin, ils pouvaient enseigner à leurs lointains parents, l'existence d'une terre sacrée où veille Sara, une bonne sainte Égyptienne. De fait, en mai 1914, les Saintins ont été surpris

par l'arrivée de trente ou quarante « Bohémiens sales » venus de Hongrie ; mais les Caraques, aujourd'hui policés, semblent n'avoir plus voulu reconnaître ces frères de condition inférieure.

Il arrive que des Romanichels déplacent leur aire de nomadisme : telle famille descendue depuis vingt ans des régions du Nord s'est prise à aimer le midi, et s'y maintient ; voyant tous les ans charrettes et roulottes affluer aux Saintes, ils se sont laissés entraîner et, petit à petit, ils sont devenus très fidèles au culte des Dames de la Mer.

La plupart des Caraques, marchands ou tondeurs de chevaux, ont besoin des sédentaires, et surtout de ceux qui vivent de la grande culture, ou de l'élevage des chevaux ; ils règlent leurs migrations sur le calendrier des foires, et évoluent dans les régions de population dense, évitant les Causses, les Corbières, et la haute Provence (à l'exception des ports de Marseille et de Nice), pays où ils n'ont que faire. La région des Pyrénées orientales est regardée par Dominique Henry comme le centre de dispersion des Gitanes du Sud-Est de France et du Nord-Est d'Espagne ; or, les Caraques de notre midi fréquentent volontiers la Catalogne, dont ils aiment à parler la langue, mais il n'est pas sûr que des Bohémiens sédentaires, fixés au delà de la frontière, aient accoutumé de se rendre au pèlerinage des Saintes-Maries. La région du Bas-Languedoc, et, à un titre peut-être moindre, la Catalogne forment ainsi une province bohémienne spéciale : ceux des sectateurs de Sara qui sont sédentaires ou demi-sédentaires, ont leurs demeures dans cette région, et ceux qui nomadisent la parcourent de préférence ; ils s'en écartent parfois, et autour de cette « Province Caraque », assez bien définie, il y a une zone de transition où passent quelques bandes de Bóumians, zone dégradée, imprécise, qui s'étend de part et d'autre jusqu'en Italie et en Afrique du Nord.

Il est difficile d'évaluer le nombre total des individus du peuple Caraque. Il en vient environ 1.200 chaque année aux



Fêtes des Saintes-Marie ; pendant la guerre les hommes étant mobilisés, et la circulation rendue difficile sur les routes de France, ce nombre était descendu à une centaine.

Nomades ou sédentaires, les hommes sont de préférence maquignons ou tondeurs de chevaux. Les femmes sont souvent diseuses de bonne aventure, mais il en est beaucoup, parmi les sédentaires, qui parcourent les rues des villes en vendant des dentelles d'Espagne. Les métiers des Caraques répondent à leurs goûts et sont de plus très lucratifs. Les maquignons Gitanes ont souvent sur eux 40.000 francs disponibles ; telle famille, installée à Marseille, est, dit-on, plusieurs fois millionnaire. Aux Saintes, on voit souvent des Gitanes faire entre eux des paris dont l'enjeu est de 100 fr. ; les cierges qu'ils apportent sont énormes, et leur ont souvent coûté de 120 à 150 fr. Il est vrai que les nomades ont moins de dépenses soi-disant obligatoires que les sédentaires et habitants des villes.

Les mauvaises langues (et il y en a beaucoup) disent que les Caraques peuvent d'autant plus facilement dépenser leur argent qu'ils vivent de vols et de rapines. Mais ceux qui les ont fréquentés, et je cite en particulier des attachés au commissariat de police d'Arles, ne partagent pas cette mauvaise opinion : ils les jugent chapardeurs, admettent qu'ils trichent à la douane et qu'ils ont des « trucs de maquignon », mais nient qu'ils soient enclins par nature à commettre des vols importants et des assassinats<sup>1</sup>.

Les vols d'enfant dont on a si souvent accusé, *a priori*, les Gitanes sont une légende : les Gitanes aiment beaucoup les enfants, mais les leurs ; ils entourent d'affection ces petits qui semblent du reste intelligents et éveillés. Dès qu'ils sont hommes les jeunes gens se marient, et leurs unions semblent

1) La lutte entre quelques Romanichels et gendarmes à Lunel, le 29 juillet 1913, ne prouve pas, comme l'ont écrit les journaux d'alors, que les Gitanes du midi de la France soient tous des bandits. Cette affaire a été considérablement exagérée.

parfaitement durables; la femme Gitane s'est fait une réputation de vertu malgré ses danses et malgré son regard.

Les Bohémiens sont très défiants vis-à-vis des étrangers et on ne peut guère les étudier que par les manifestations les plus extérieures de leur vie. Aussi est-il très difficile d'obtenir des renseignements sur leur organisation, leurs croyances et leur caractère intime.

Seuls, les Tziganes de Hongrie ont, par la musique, révélé au monde la profondeur de leurs aspirations. Liszt<sup>1</sup>, après avoir vanté leurs dispositions musicales, dit, n'avoir trouvé chez les Gitanes espagnols aucune musique originale. Par contre ils excellent dans l'art de la danse : ils connaissent de nombreux pas, mais ils sont surtout pittoresques dans leurs danses de caractère; pour accompagner leur mimique vivante et passionnée, il leur faut une musique vibrante, de celles qui agissent sur les sens et les nerfs, et non pas la musique profonde qui cherche à atteindre le cœur. Les Gitanes prennent surtout leur inspiration dans les chants populaires espagnols. Chacun d'eux possède quelque instrument : accordéon, guitare, mandoline ou castagnettes ; un orchestre est vite organisé, et aussitôt les danseurs s'élancent..... C'est ainsi que se distraient nos Caraques tous les jours de la vie.

\*  
\* \*  
\* .

Le sentiment magique peut être rapproché des sentiments esthétique et religieux. Sa source est dans un sens aigu du merveilleux; toute chose, une relique, la parole, le feu, les astres, l'unité dans laquelle nous baignons, se présente à l'esprit et au cœur avec une intensité qui émeut. L'homme trop faible est vaincu; les choses qui l'entourent prennent une vertu surnaturelle : tel morceau informe protégera son possesseur contre tous accidents, le feu réclame un culte, cette

1) Lizt, *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*, Paris, 1859. Leipsig, 1881.



parole, qu'un profane croit insignifiante, est capable de tuer ; des liens subtils enserrent l'univers : les faits à venir sont intimement liés à de petits événements actuels : ceux-ci ne pourrait-on les connaître, et même agir sur eux ? Ne peut-on pas établir les formules d'une science de l'avenir ? Beaucoup d'hommes l'ont cru. Ils ont travaillé dans le mystère, et écrit des volumes que les générations se transmettent avec respect. Ces formules qu'ils ont cru découvrir vivent et se transforment. Parfois elles finissent par perdre leur sens profond, et ne s'imposent plus que par une foi routinière, par superstition. Enfin il peut arriver un temps où elles sont appliquées par des gens qui ne les comprennent plus et ne croient plus en elles : par des charlatans.

Les formules de la chiromancie et de la cartomancie sont d'origine égyptienne<sup>1</sup>, et elles ont été transmises on ne sait trop comment, aux Romanichels, aussi, ces nouveaux venus, dans l'Europe du moyen âge, ont-ils eu une grande influence sur les magiciens, les sorciers et les alchimistes de cette époque, dont, la science et la philosophie révèlent encore quelque intérêt au philosophe moderne.

Le chiffre « 7 » a chez de nombreux peuples, une vertu magique : or, dans les histoires que racontaient les premiers Bohémiens, pour expliquer leur venue en Europe occidentale, il s'agissait toujours de périodes septennaires, de sept années d'exil, ou sept années de pèlerinage. Et aux Saintes-Maries, on a cru remarquer<sup>2</sup> que les Caraques achetaient de préférence les cierges de sept francs, ou des séries de sept cierges.

Les Romanichels ont en général un réel esprit et une réelle

1, Cette opinion est aujourd'hui bien établie dans l'esprit des ethnographes : cf. Brepohl, *Die Zigeuner im Byzantinischen Reich International Archiv für Ethnographie*, XX, 1911 et compte rendu de cet article, par G. Capus, dans l'*Antropologie*, XXIII, 1912. Voir aussi : *Grande Encyclopédie*, article *Divination*. — l'apud, *Le Tarot des Bohémiens*, 2<sup>e</sup> édit., Paris, 1911. — E. Lévi, *Histoire de la Magie*, Paris, 1859, nouv. édition en 1914.

2) Aurouze, *Histoire critique de la Renaissance Méridionale*, tome II : les idées directrices, Avignon, 1907.

foi magique ; les Caraques sont bien européenisés : s'ils tirent les cartes, c'est d'une façon toute dégénérée ; ils ont certainement oublié la valeur primitive de ces vieux symboles d'Égypte. Espérons qu'ils n'ont pas dépassé la période de foi routinière et atteint celle du charlatanisme.

A la fête des Saintes-Maries, leur esprit magique se révèle, comme leur croyance religieuse en des êtres supérieurs. C'est aller un peu vite en besogne que de nier chez les Bohémiens tout esprit religieux, car « ils se laissent baptiser dans les pays chrétiens ou se font circoncire parmi les Mahométans »<sup>1</sup>. C'est confondre la question de sentiment avec la question du culte.

Il faut les voir dans l'église des Saintes, réunis, tous, à l'avant de la nef ; à certaines heures, ils sont les maîtres du sanctuaire. Les cierges quoique nombreux ne peuvent percer de leurs rayons la profondeur des voûtes ; dans l'ombre, seules des figures de bronze reflètent leur lumière ; des yeux noirs brillent et fascinent. Les Caraques sont là, chez eux, libres, heureux ; les uns prient ; à d'autres suffit le bonheur de vivre quelques instants auprès des personnes divines, si puissantes et si secourables : des mères allaitent leurs petits. Toujours quelques Gitanes se pressent autour du puits sacré, l'ancienne fontaine miraculeuse, pour se désalter d'eau sainte et bienfaisante. D'autres se sont répandus sur les escaliers qui montent, de chaque côté, au chœur surélevé de l'église ; ou bien ils descendent le large escalier central qui mène à la crypte basse de Sara, leur Saint-des-Saints : ils vont là, prier devant la châsse et la statue de l'Égyptienne, avec des gestes étranges, inconnus..... ; sans cesse, des mains brunes viennent caresser la châsse, des lèvres chaudes viennent la baiser ; sans cesse, des fidèles viennent orner la précieuse statue de dentelles, de bijoux ou de fleurs ; puis ils leur font pieusement toucher des objets familiers tels que portefeuilles, médailles ou chapelets.. ! Et partout ils allument

1) Grellman, *Histoire des Bohémiens*, Paris, 1810.

2) Pour les services chrétiens : voir *Le Vade Mecum des Pèlerins aux Saintes Maries* par le Chanoine Ribon, Aix, 1919.



des cierges énormes, que des femmes veillent et soignent avec la plus pieuse attention. Les fêtes terminées, tout disparaîtra jusqu'à l'année suivante; bijoux et dentelles de Sara, cierges non consumés, tout sera enlevé au fond des roulottes.

Autrefois<sup>1</sup>, les Chrétiens n'étaient pas admis dans la crypte. Les seules manifestations de la piété Caraque, qu'ils pouvaient surprendre, étaient bien étranges; déjà le culte et la veillée des cierges avaient frappé les observateurs; à certains moments de la cérémonie, disent-ils, de jeunes Bóumianes, se passant des cierges de main en main, s'avançaient vers le puits sacré, buvaient de son eau sainte, et redescendaient dans la crypte avec des jeunes gens désignés au passage. Les offices religieux des chrétiens semblaient peu intéresser les Bóhémiens et, tandis que les premiers, dans leur enthousiasme, criaient à pleins poumons « Vivent les Saintes-Maries! Vivo lei Santi Mario! » les autres restaient muets, à moins qu'ils ne répondissent: « Vive sainte Sara! » Un prêtre qui avait gagné la confiance d'un chef Caraque, obtint une nuit l'autorisation de jeter un bref coup d'œil dans la crypte mystérieuse; quelques dormeurs étaient enfouis sous des couvertures; dans l'obscurité, il ne put rien apercevoir d'autre, rien qui permit d'éclaircir le mystère; et comme les mystères religieux sont toujours la matière des pires soupçons, le curé des Saintes ordonna aux Bóumians, voici quelques 12 ans, de laisser libre l'entrée de leur sanctuaire pendant les fêtes. Ils se sont soumis, car dans l'ordre religieux aussi ils s'eupéanisent: même, sans trop délaisser l'humble Sara, ils commencent à s'adresser aux Maries plus glorieuses.

Le 25 mai, dans la matinée, une procession se déroule de l'église jusqu'à la mer. Le clergé marche en tête: l'un des prêtres porte le Bras d'argent, reliquaire de Sainte Marthe. Six Bóumians vêtus de tuniques blanches, portent la barque sacrée qui contient les statues de Marie-Jacobé et de Marie-Salomé.

1) A. Loth, deux art. de l'*Univers* 8 et 17 juillet 1905. — Aurouze, *Histoire critique de la Renaissance Méridionale*, t. II, Avignon 1907. — Charles Roux, *Aigues-Mortes*. Paris, 1910.

Les autres Caraques attendent sur la plage; quelques-uns, sous l'empire d'une foi délirante, entrent dans la mer et veulent y entraîner la barque sainte : celle-ci possède le don surnaturel de refouler les vagues : qu'ils soient français ou Bohémiens, tous les croyants ont vu les flots s'apaiser quand arrivent les porteurs. Il y a peu d'années ceux-ci entraient encore dans les eaux, jusqu'aux épaules, accompagnés de tout le peuple Caraque. Mais bousculades et exhibitions, malgré leur pieuse intention, avaient fini par scandaliser les assistants plus chrétiens. Le curé monte sur un canot de pêcheur d'où il bénit la mer, puis il élève au-dessus de sa tête le Saint-Bras; quand il l'abaisse, c'est la fin de la cérémonie; la procession retourne vers l'église, ce pendant que des pèlerins de toute provenance cherchent à s'emparer des fleurs qui ornaient la barque des saintes : ils les garderont comme des reliques ou des amulettes. Dans l'esprit des chrétiens, cette bénédiction de la Mer doit protéger les navigateurs, grâce à l'intercession des Saintes-Maries, patronnes et protectrices des marins.

Les Gitanes, depuis longtemps se disent chrétiens, et suivent à peu près les règles de la religion catholique<sup>1</sup>. Le roman d'Alonso les montre dès le xvii<sup>e</sup> siècle priant les saints des Espagnols<sup>1</sup>. Ils font baptiser leurs enfants plusieurs fois, y trouvant quelque intérêt. Les mariés ne manquent pas de se rendre à l'église, mais sans toujours requérir un prêtre qui ferait payer les frais d'une messe. Il y a quelques semaines (en juin 1920), les Toulousains s'étonnaient de voir parer l'église de Saint-Sernin en vue d'une cérémonie magnifique : l'enterrement de Don José, un « roi » de Gitanes. Les Caraques célèbrent avec enthousiasme la fête de Noël. Ils ont conservé, pour la fête des morts, des rites spéciaux où de Rochas<sup>2</sup> a pensé retrouver un écho des traditions asiatiques : après le repas, le soir de la Toussaint, ils allument des cierges de diffé-

1) Borow, *The zincoli or Gypsies, of Spein*, Londres, 1<sup>re</sup> édit. 1849.

2) De Rochas, *les Parias de France et d'Espagne*, Paris, 1876,



rentes grosseurs, dont chacun correspond à un mort de la famille ; pendant que les flammes brillent, on évoque le souvenir des disparus et l'on prie pour eux ; le service de chaque mort est intimement lié à la combustion du cierge qui le représente ; si les cierges trop gros, se consomment lentement, on recommencera plusieurs soirs de suite le pieux exercice, et ceci jusqu'à l'extinction de la dernière flamme. Les Caraques semblent persuadés que le feu, très puissant, exalte leurs prières et les porte à leur Dieu. Par leurs origines, les Romanichels sont d'ailleurs frères des peuples d'Orient, chez qui le feu a une vertu magique.

\*  
\* \*

On admet que les Bohémiens actuellement connus dans nos pays sont apparentés aux grandes bandes dont l'apparition effraya l'Europe occidentale au xv<sup>e</sup> siècle, et plus particulièrement les Provençaux de Sisteron en 1419, et ceux de Marseille en 1422. On affirme couramment que tous les Bohémiens du monde sont en tous points identiques, ce qui n'est pas prouvé. Les anthropologues<sup>1</sup> n'ont pas formulé d'hypothèses sur l'origine des Romanichels, mais la seule étude des Bohémiens d'Europe orientale leur a enseigné l'existence de types divers. Les linguistes disent volontiers que les Tziganes sont originaires des Indes : leur langue, issue du sanscrit, est voisine des dialectes indiens modernes. L'étude de l'idiome gitane a montré, surajoutés au fonds sanscrit, des éléments perses, arméniens, grecs, slaves et roumains, témoins d'un séjour prolongé des Gitanes en Perse, en Asie-Mineure et dans la péninsule Balkanique<sup>2</sup>. Mais, suivant le mot de l'anthropologue Pittard, dans cette question d'origine, la linguistique ne semble pas avoir rendu des arrêts sans appel.

1) Voir Hovelacque, *sept crânes Tziganes*. *Revue Anthropologique*, v. 111 : E. Pittard, *les peuples des Balkans*, Paris, Neuschâtel, 1917. — Articles dans l'*Anthropologie*, tomes XIII, XIV, XV.

2) Voir Vivien de Saint-Martin. *Dictionnaire de Géographie*, art. *Tziganes* par Deniker.

Dominique Henry<sup>1</sup>, au début du siècle dernier, d'abord fait descendre les gitanes des anciens Maures d'Espagne. Puis, s'excusant de cette théorie, il les rattacha aux autres bohémiens d'Europe.

M. de Baroncelli-Javon<sup>2</sup>, le poète provençal, qui vit aux Saintes, a su se faire aimer des Bóumiams, et leur inspirer confiance. Après les avoir bien observés, il croit aujourd'hui encore pouvoir distinguer nos Caraques des Bohémiens du Nord et de l'Est, tant au point de vue de leur genre de vie, de leurs métiers favoris, qu'à celui de leur aspect physique ; il les rapproche au contraire des Peaux-Rouges. Deux ou trois vieux nomades lui ont conté de « curieux radotages » : notre nation vient du pays où le soleil se couche ; nous avons été chassés de notre terre par un cataclysme effroyable..... ceci est écrit dans des livres en Espagne..... — Et je fus, dit M. de Baroncelli, amené moi aussi à radoter, à ébaucher pour moi-même une hypothèse de poète : les Caraques seraient issus d'une vieille race dont les débris, chassés par des cataclysmes de leur pays, l'Atlantide, se seraient d'abord réfugiés à l'embouchure du Rhône ; puis, pourchassés par des invasions, ils seraient partis à travers le monde, nomades pour être libres. Ils reviendraient chaque année en pèlerinage au vieux temple de leur patrie. Et de l'autre côté de l'Océan, tombeau de l'Atlantide, il y aurait d'autres fils d'Atlantes : les Peaux-Rouges, qui présentent de si grandes ressemblances avec les Gitanes !

Le D<sup>r</sup> Bataillard<sup>3</sup> étudia les métiers de nomades en Grèce. et il compara les noms que l'on donne en ce pays aux Bohémiens, à d'autres noms donnés par les Grecs de l'Antiquité à

1) D. Henry, *Observations d'un voyageur sur les Gitanos*. (La Ruche Provençale, 1820, t. II). — *Histoire du Roussillon* (1833).

2) F. de Baroncelli-Javon. *Les Bohémiens des Saintes-Maries-de-la-Mer dans Aigues-Mortes* de Charles Roux, Paris, 1910. — M. André, *Aquel que non mouron* (l'Aioli, 1899).

3) Bataillard, *Sur les origines des Bohémiens ou Tziganes. Les Tziganes de l'âge du Bronze*, Paris, 1876. *Nouv. recher. sur l'apparition et la dispersion des B. en Europe*, Paris, 1849.



certaines peuples de l'Orient méditerranéen. Il conclut de ses travaux que les Tziganes actuels descendent en majeure partie de ces anciens peuples : Sinties, Sicannes, Sigynes du Bas-Danube, Salasses.....; les Sibylles auraient été des femmes Romanichelles diseuses de bonne aventure; même, dans la Gaule alpine et provençale, il y aurait eu de ces anciens Tziganes : les Salasses habitaient au val d'Aoste; et les marchands, dans la région de Marseille, étaient appelés Sigynnes.

Il semble certain que les Bohémiens ont des origines multiples; cela n'infirme aucune de ces hypothèses et laisse le champ ouvert à de nouvelles propositions.

Cependant, le fait que des peuples anciens et des Tziganes aient été désignés sous des noms analogues pourrait simplement indiquer qu'on a confondu des peuples dont le genre de vie était le même. Un fonds indien est incontestable puisque la langue des Romani est très voisine des dialectes modernes de l'Inde; Bataillard lui-même admettait que des Djatts transportés du VII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle en Asie-Mineure par les conquérants arabes seraient parmi les ancêtres des Tziganes, mais il ne put concevoir qu'un nombre très restreint de Djatts ait donné naissance aux nombreux Bohémiens des temps actuels. Quoiqu'il en soit, les tziganes sont de langue indienne, et avant d'envahir l'Europe occidentale, ils avaient appris les formules magiques de la chiromancie et de la cartomancie connues des anciens devins de l'Orient moyen. Dans le levant, il y eut de temps immémorial des nomades diseurs de bonne aventure : c'étaient d'abord les Goètes de l'ancienne Grèce, que M. Hubert appelle de « véritables bohémiens ». D'autre part, les écrivains latins nous ont conservé le souvenir des prêtres de la Bonne Déesse Syrienne, et des prêtres d'Isis, qui parcouraient tous l'Empire en prédisant l'avenir. Ces nomades, possesseurs de la Sagesse égyptienne, ont pu se lier avec quelques Indiens, pères des Romanichels, leur léguer de nouvelles formules magiques, et, avec le nom d'Egyptian, du sang égypt-

1) Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, art. *Magie* (H. Hubert).

lien. Car des hommes vivant ensemble ou avec une même conception de la vie sont naturellement amenés à se confondre.

En Europe occidentale aussi, les Bohémiens trouvèrent des indigènes hors la loi, dont le genre de vie était plus ou moins analogue au leur : les Marcelots, Gueux, Mattois, Argotiers..... Ils eurent avec eux des relations certaines : témoin Pechon de Ruby<sup>1</sup> : ce jeune gentilhomme breton, d'humeur aventureuse, vécut au xvi<sup>e</sup> siècle avec une bande de Marcelots, puis il passa dans une bande de « Bohémiens ou OEgyptiens » dont le chef l'accueillit avec plaisir, promettant de lui enseigner de bons tours. Par des relations de Gueux à Bohémiens, Francisque Michel<sup>2</sup> explique comment ces derniers ont pu apprendre les langues de l'Europe occidentale.

Dans le Midi de la France, et spécialement dans la région d'Arles, les bohémiens rencontrèrent des Orientaux apparentés à ceux qu'ils avaient connus dans le levant : il y avait en Provence au moyen âge, des Syriens, Perses, Égyptiens, ... : on les appelait tous « Syri »<sup>3</sup> : les Syriens, furent les seuls industriels du monde barbare, et les seuls navigateurs de la Méditerranée du v<sup>e</sup> au viii<sup>e</sup> siècle. Alors commencèrent les grandes invasions musulmanes en France, les incursions de corsaires arabes ou mauresques sur les côtes. Les musulmans étaient alors nommés Sarrazins<sup>4</sup>. Il en subsista pendant longtemps dans le Midi de la France (l'esclavage fut supprimé au xv<sup>e</sup> siècle en Provence, et seulement au xvii<sup>e</sup> siècle en Rous-

1) Pechon de Ruby. *Vie des Marcelots, Gueux et Bohémiens*, 1596, plusieurs fois réimprimé; reproduit dans les *Joyeusetez, Facéties et Polastres Imaginations de Caresme Prenant* (Paris, 1829-34) et dans les *Variétés historiques et littéraires*, par Ed. Fournier, vol. 8, Paris, 1857.

2) Voir, à ce sujet, une page de Francisque-Michel, reproduite dans Lacroix. *Mœurs, usages et coutumes du Moyen-Age*, Paris, 1871.

3) L. Brehier. *Les colonies d'Orientaux en Occident au Moyen-Age* (*Byzantinische Zeitschrift*, XII, 1903).

4) Mathorez. *Les étrangers en France, sous l'ancien régime*, t. I, Paris, 1920.



sillon). On appelait alors Sarrazins tous les hommes dont l'attitude, les yeux noirs, la complexion brune décelaient une origine « orientale ». L'arrivée des bohémiens étonna moins les Provençaux que les Français du Nord : c'étaient encore des Sarrazins.

Il y avait ainsi en Occident une série de peuples ou de tribus qui purent, eux aussi, se mélanger avec les Égyptiens, et qui ont peut-être contribué à modifier leur caractère et à former cette unité complexe : le peuple Caraque.

\*  
\* \* \*

Les Bohémiens, en général ne s'attachent à aucun lieu. Par quel concours de circonstances, les Caraques ont-ils pu échapper à cette apparence de loi, et faire d'une ville chrétienne, les Saintes-Maries-de-la-Mer, leur métropole religieuse.

L'origine du culte chrétien en ce lieu est, elle-même, mystérieuse. On admet aujourd'hui que l'Église a pris la place d'un ancien sanctuaire païen dont des ruines, d'apparence romaine ont été retrouvées. A quelle divinité était voué ce temple antique ? On a mis en avant, sans toujours de grandes preuves, les noms de Vénus, Diane Ephésienne, Mithra<sup>1</sup>.

Le principal document invoqué pour résoudre le problème, est la célèbre inscription des Saintes, dont l'original est perdu<sup>2</sup>. Vincent Philippon, qui la reproduisit en 1521, crut y lire, à

1) Idée d'un temple de Vénus : Voir Aurouze, *Hist. critique de la Renaissance méridionale*, t. II, Avignon, 1907. L'idée d'un temple de Diane Ephésienne s'appuie sur un passage de Strabon, dans sa *Géographie*, et a été adoptée par Bouche, dans son *Histoire de Provence* (Marseille, 1785). L'idée d'un temple de Mithra est couramment admise aujourd'hui, mais ne semble pas avoir de fondement solide.

2) Vincent Philippon, *Livre Noir*, 1496, publié dans le travail de Gautier-Descottes. — Michaelis, *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et l'histoire de sainte Anne*, Lyon, 1592. — De Villeneuve, *Statistique des Bouches-du-Rhône*, 1824. — Pour la critique du texte restitué par les auteurs de la statistique : voir Gautier-Descottes, *L'église des Saintes-Maries ou de la Ville de la Mer. Formation de la Camargue*, Avignon, 1879.

rebours, l'indication du lieu où avaient été enfouis les corps des Maries. En 1824, les auteurs de la statistique des Bouches-du-Rhône, comparant les dessins de Philippon avec on ne sait quels morceaux de marbre, restituèrent un texte d'invocation à Jupiter Optimus Maximus. Mais les critiques ont considéré cette restitution comme entièrement fantaisiste. Depuis, un professeur au lycée d'Arles, M. Lacaze-Duthiers<sup>1</sup>, a reconnu l'inscription des Saintes dans une dédicace « aux Junons Augustes » trouvée « dans une île du Rhône, près d'Aigues-Mortes », et qui fut reproduite, d'après les « Codices Vaticani » dans le « Corpus Inscriptionum Latinarum. » Le pluriel « Junonibus Augustis » ne serait pas incompréhensible : il y a dans l'église des Saintes une source sacrée ; or, en Gaule, les fontaines étaient adorées sous la forme de déesses ou de dieux uns, doubles ou triples. M. Lacaze-Duthiers, pense que la trinité des Maries se serait substituée à une trinité de Junons.

Ne pourrait-on invoquer un autre genre de documents, d'ordre moins matériel : les rites ? Les mystères religieux des Gitanes rappellent les vieilles religions mystérieuses de l'Orient<sup>2</sup>. Et, ce n'est pas, pourtant, par leur partie la plus secrète que les deux groupes de culte paraissent se ressembler ; les analogies les plus dignes de remarque concernent les rites publics de bénédiction de la mer. Par là, le culte des Saintes-Maries évoque celui des divinités égyptiennes tel qu'il s'était répandu, vers la fin du paganisme romain, dans le monde méditerranéen, et en particulier dans la région de Nîmes et d'Arles.

Isis était la patronne des jeunes filles, des femmes jouaient

1. M. Lacaze-Duthiers, ancien professeur au lycée d'Arles, a écrit d'intéressantes monographies des monuments de la région arlésienne, mais il n'en a publié aucune. — V. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, t. XII, n° 4101.

2) Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II, Paris, 1911. — Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907. — Lafaye, *Histoire du culte des divinités alexandrines hors d'Égypte*, Paris, 1884. — Apulée *Métamorphoses*, livre XI. Edit. V. Bétolaud, Paris, 1861.



un rôle dans son culte ; on a prétendu qu'il en était de même dans les mystères religieux des Caraques, et les Maries ont de telles spécialités médicales que des femmes surtout viennent les implorer. Les fidèles de la déesse égyptienne, s'ils étaient malades, passaient la nuit dans son temple, où elle leur apparaissait en songe, et les guérissait. D'autres dieux antiques chassaient de cette sorte les maladies, mais vers la fin du paganisme, cette façon d'agir a pu être notée comme une des caractéristiques d'Isis. Une telle conception du miracle guérisseur n'a pas été détruite par le christianisme, et des pèlerins malades ont vu les Maries leur apparaître dans un rêve et calmer leurs souffrances<sup>1</sup>. Le culte d'Isis et de Sérapis était souvent lié à celui des sources, l'eau jouait un rôle purificateur pour les Isiaques : leurs prêtres, chaque jour, faisaient des libations d'une eau prise à une fontaine secrète, que certains auteurs croient être un réservoir d'eau divinisée du Nil, mais qui pourrait être une source ou un puits sacré. Et surtout, Isis était la patronne des navigateurs : ils donnaient volontiers son nom à leurs vaisseaux, car elle protégeait des naufrages comme font aujourd'hui les saintes Maries. D'anciennes monnaies des villes asiatiques représentent Isis Pharia, debout sur une galère, tenant, au-dessus de sa tête, une voile enflée par la brise et l'on voit sur les médailles des chrétiens, les Maries dans leur barque, tendant au vent leur manteau en guise de voile. Tacite, à propos de rites observés en Germanie, citait le vaisseau comme un symbole proprement Isiaque ; de même une barque est l'emblème des Saintes-Maries-de-la-Mer.

Diverses fêtes religieuses du culte alexandrin, employaient une barque ou un vaisseau, surtout la fête du Navigium Isidis, qui rappelait, croit-on, l'union d'Osiris et d'Isis. Le 5 mars au matin, une procession se déroulait du temple vers la mer : précédés d'une mascarade, entourés d'une foule de fidèles

1) Voir la guérison de Pierre de Nantes, dans *l'Histoire des Trois Maries* de Jean de Venette (1357) (manuscrit bibliothèque nationale fonds français 1531).

portant des torches et des flambeaux, les chantres, les initiés, et les ministres du culte s'avançaient vêtus de robes d'une blancheur éclatante. Ils portaient des objets symboliques, parmi lesquels étaient une lampe d'or en forme de vaisseau, et le Bras<sup>1</sup>, symbole d'Isis-Justice. Sur le rivage se trouvait une barque « artistement construite » ; le grand-prêtre s'en approchait, la purifiait avec une torche enflammée, un œuf et du soufre puis la dédiait à Isis, et les fidèles venaient y accumuler leurs dons ; alors on lançait à la mer la nef sacrée et tandis qu'elle disparaissait à l'horizon, les prêtres et les fidèles retournaient vers le temple ; un ministre du culte lisait des prières, qu'il terminait par cette formule : « les vaisseaux peuvent prendre la mer ».

Cette fête d'Isis eut un succès considérable dans tout l'Empire romain : elle marquait le début des campagnes maritimes. Déjà à Rome, suivant Silvestre de Sacy<sup>2</sup>, on célébrait l'ouverture de la navigation par des jeux et des spectacles, le 10 mars, bien que les flottes ne se missent guère en mouvement avant le milieu de mai. Étant donnée l'importance que prit la fête du vaisseau d'Isis chez tous les peuples maritimes de l'empire, il semble qu'elle ait syncrétisé tous les cultes célébrés auparavant, pour demander aux dieux de favoriser la navigation pendant la saison nouvelle. Quand le christianisme se fut développé aux dépens des grandes religions centralisatrices déjà formées, comme la religion Isiaque, il s'en appropri

1) Ce détail du Bras, commun aux processions d'Isis et des saintes Maries, semble assez typique. Les deux bras sacrés modernes avaient été fondus avec l'argent de deux vases offerts par le roi René (xv<sup>e</sup> s.) (L'un de ces deux bras fut perdu sous la Révolution, et remplacé par souscription). Malheureusement rien n'indique s'ils ont été copiés sur quelque symbole antérieur, conservé aux Saintes-Maries. Au Moyen-Age, on fit beaucoup de ces « reliquaires topiques » représentant la partie du corps à laquelle se rapporte la relique conservée. Un des saints Bras est censé contenir un fragment du bras de sainte Marthe.

2) Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, 2<sup>e</sup> édition, annotée par Silvestre Sacy. Paris, 1817.



certaines rites. Quelques détails de la fête du Vaisseau furent reconnus par M. Ciacieri<sup>1</sup> dans le culte de Sainte Agathe, à Catane. Les Grecs modernes ont conservé une fête religieuse pour bénir la mer et « ouvrir » la navigation : le patriarche monte sur un bateau et récite une prière ; puis, d'un signe de croix, il bénit la mer, « et ainsi elle se calme »<sup>2</sup>. Après cette cérémonie, les marins s'embarquent avec plus de confiance.

Il y a une certaine analogie entre tous ces rites méditerranéens, ils forment une famille : ceux d'aujourd'hui (et l'on en trouvera sans doute d'autres exemples plus cachés), accusent quelques divergences, mais ils peuvent avoir eu pour point de départ le culte Isiaque, si généralisé dans les pays soumis à Rome, et qui était lui-même le point de convergence de rites antérieurement célébrés dans ces pays.

En tous cas, l'antiquité en Camargue d'un culte de la barque, à quelque divinité ou sainte qu'il fût primitivement adressé, peut expliquer l'ancien nom de Ratis, donné au pays des Saintes-Maries-de-la-Mer<sup>3</sup>.

Si l'hypothèse d'un culte Isiaque explique plusieurs aspects des problèmes relatifs aux Saintes-Maries, n'oublions pas que l'hypothèse des Junons augustes expliquerait qu'une trinité féminine soit vénérée en ce lieu. Mais on sait comment les religions orientales se diffusèrent dans l'empire romain : leur extension fut accompagnée par un important phénomène de

1) *Analecta Bollandiana*, 1906 : Compte rendu d'un article de Em. Ciacieri, intitulé *La festa di Santa Agata e l'antico culto di Iside in l'atania*, paru dans l'*Archidio storico per la Sicilia orientale*, t. II (1905). — Cf. Carrera. *Delle memorie antiche della città di Catania* (1642).

2) Goar. *Εὐχολόγιον, sive Rituale Graecorum, complectens ritus et ordines divinae liturgiae*. Paris, 1647.

3) On a tenté, sans grand succès, d'expliquer autrement le nom de Ratis : on a voulu le rapprocher du mot « radeau » : en Camargue, les radeaux sont des terrains plats couverts d'herbes, entourés d'eau, et qui dépassent à peine la surface des étangs. Mais c'est un mot récent, et les chartes des <sup>xiii</sup>e et <sup>xiv</sup>e siècles n'employaient jamais un terme « ratis » ou « radellus », mais « racegia, rasegia, ou rasiela », que l'on retrouve dans quelques noms propres. V. Reynaud. *La Tradition des Saintes-Maries* (Paris-Marseille, 1874).

synchrétisme, transformant les unes en les autres plusieurs divinités d'origines diverses : « Isis aux mille noms » par exemple, fut une déesse panthée ; elle avait accaparé en de nombreuses cités, les hommages rendus auparavant à « mille déesses », et un écrivain latin<sup>1</sup> a pu lui faire dire à juste titre : « il y a des peuples qui m'appellent Junon ».

Ces hypothèses sur l'origine du culte des Saintes-Maries-de-la-Mer ne fournissent pas de renseignements directs sur la façon dont les Caraques s'attachèrent à lui. La personne qu'ils vénèrent et prient surtout est Sara. « Ce n'est guère étonnant, dit-on : ils viennent à Sara car elle était Égyptienne et qu'ils se croient Égyptiens. » C'est là une thèse *a priori* et sans consistance.

L'histoire de Sara dans l'esprit de la chrétienté est assez obscure. Un carme de Paris, Jean de Venette, qui dit s'être documenté dans « des livres latins », termina en 1357 un long poème sur la vie des Trois Maries<sup>2</sup>. L'exode de la Sainte-Famille en Égypte, y est raconté tout au long. Dans ce pays, Joseph prit pour son épouse la vierge Marie, une « chambrière », Sarrette ; « elle était extraite des Juifs ; son père était de Galilée, sa mère de Béthanie ». Plus tard, cette Sarrette devait s'attacher au service des Maries Jacobé et Salomé, les saintes de Provence. Michaelis, en 1592<sup>3</sup>, connaissait une autre légende ; d'aucuns, selon lui, disaient que Sara était l'épouse répudiée de Ponce

1) Apulée, *Métamorphoses*.

2) Jean de Venette : voir la 1<sup>re</sup> note de ce travail. Le procès-verbal d'Invention des Reliques, en 1448, semble ignorer Sara. Elle reparait dans le *Livre Noir* de V. Philippon (1496) ; des ossements attribués à Sarra ou Sarrette auraient été retrouvés à la fin du *xv*<sup>e</sup> siècle, et recueillis dans une caisse de bronze avec quelques morceaux de l'autel de terre pétri, disait-on, par les Maries elles-mêmes. Une inscription gravée sur le piédestal de cette châsse mentionnait les restes de l'autel et ne citait même pas Sara (*Histoire des saintes Maries Jacobé et Salomé*, par un prêtre du clergé de Paris, 1750). — Petit à petit, Sara a acquis le titre de sainte, qui ne lui fut jamais décerné officiellement.

3) Michaelis, *Démonstrations évangéliques sur la vraie généalogie et l'histoire de sainte Anne*,... Lyon, 1592.



Pilate. Aujourd'hui elle est devenue une Égyptienne à la peau noire; on ne sait pas à qu'elle époque cette métamorphose eut lieu.

Les ouvrages de nos contemporains tendent à attribuer au culte des Gitanes une origine très lointaine, mais on ne connaît aucun ancien document qui indique la présence aux fêtes du 24 mai d'orientaux aux coutumes étranges. Sans doute les premiers Romanichels qui fréquentaient les Saintes Maries ont-ils simplement commencé, obéissant à quelque loi d'imitation, par suivre le grand mouvement de population qui signalait le pèlerinage de mai. On sait avec quelle facilité les Bohémiens adoptent les rites religieux des peuples au milieu desquels ils se trouvent. Dès 1448, l'année où les fêtes prirent toute leur ampleur, ils avaient atteint l'Europe occidentale et pouvaient venir en Camargue. S'ils y avaient manifesté leur religion par des rites capables de heurter l'esprit intransigeant des chrétiens d'alors, n'auraient-ils pas provoqué de graves conflits dont quelques documents conserveraient le souvenir? Alors, on se demande si leur premier culte n'était pas un culte chrétien; une transformation progressive l'aurait, lentement, différencié de celui des européens sans qu'une date saillante ait pu être notée à l'origine de cette évolution. Aux périodes de trouble, les changements sont précipités; pendant la Révolution, les reliques des saintes avaient disparu, les pèlerinages étaient oubliés, Français et Bohémiens perdirent tout contact religieux. Quand, au xix<sup>e</sup> siècle enfin calmé, les fêtes reprurent, la différence des deux cultes dut se montrer plus nette qu'elle n'avait jamais été. Il est naturel que les Bohémiens, au milieu d'une foule peu sympathique, aient tendu à s'assembler; on leur laissait la crypte : cet endroit sombre, à la voûte basse, était bon pour ces inférieurs, ces mauvais chrétiens! cet endroit méprisé sur l'autel duquel on ne célébrait aucun office. Un seul objet dans la crypte était saint et digne de pieux hommages : l'humble châsse de Sara. Ainsi put s'établir un lien entre les Égyptiens et cette Sara, désormais

qualifiée d'Égyptienne. Les Caraques avaient peut-être aussi conservé le souvenir d'anciens usages orientaux ; et puis, leur esprit était riche de ce sentiment magique qui fait vivre les rites religieux, qui tend à les créer et les transformer. Dans la crypte profonde, un culte nouveau a pu se préparer, naître, et vivre toujours plus différent de celui des chrétiens, jusqu'au jour où la civilisation européenne vint enserrer la vieille race nomade, et la détacher des anciens usages.

Pourrions-nous être plus hardis, et essayer de conclure une hypothèse, plausible mais bien fragile, de cette convergence de trois éléments égyptiens aux Saintes-Maries-de-la-Mer : rites de bénédiction de la mer, rappelant la religion d'Isis ; culte d'une Sarra ou Sara prétendue Égyptienne et qui pourrait être une ancienne déesse ; présence au pèlerinage de Gitans ou Égyptiens, héritiers des devins de l'ancienne Égypte ? Il y a certes plus d'une affinité entre les bouches du Nil et le delta du Rhône. Les Égyptiens, dès leur arrivée en Camargue, se seraient attachés au culte de Sara, parce que des rites connus d'eux y étaient liés, ou parce que Sara était dès lors vénérée par des pèlerins qu'ils pouvaient regarder comme des frères. Les rites reconnus auraient été les vestiges de vieux mystères égyptiens que les chrétiens auraient dû maintenir purs à travers tout le Moyen-Age ! Les fidèles de Sara, ressemblant aux Bohémiens, et qui auraient pu perpétuer son culte jusqu'au xv<sup>e</sup> siècle, auraient été quelque groupe d'Orientaux : les Provençaux auraient confondu ces Isiaques dégénérés avec des « Syri » ou des « Sarrasins », habitant le Midi de la France. Les plus purs des catholiques n'auraient pu protester contre un culte qui n'avait pas encore ce caractère fermé qu'il acquit petit à petit dans la suite. De même que les Romané avaient dû se lier et se confondre avec quelques « Égyptiens » du Levant, de même ils pourraient s'être liés et confondus avec des Isiaques attardés en Provence.

Ces propositions ont un caractère trop aventureux. Mais l'état actuel de la science ne permet guère d'être affirmatif. Les mystères de la crypte sont devenus un fait historique, ce qui



restreint le champ des observations. Une étude anthropologique des Gitanes, et une connaissance plus parfaite du Moyen-Age tant Européen que Levantin, permettra peut-être un jour d'affirmer, de modifier, ou de confirmer l'une de ces hypothèses.

\*  
\* \*

Au cours de cette étude sur les Caraques, nous avons plusieurs fois constaté une tendance de ce peuple à perdre de sa personnalité en s'européanisant. De même que la civilisation envahit la Camargue, sa terre sainte, de même l'occidentalisme envahit sa vie entière.

Quand les Bohémiens et les Européens, de vie et de race différentes s'étaient trouvés en présence au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, ils avaient des conceptions très différentes sur la propriété ; ils se heurtèrent, et furent peu disposés à observer, vis-à-vis les uns des autres, la morale qu'ils observaient, les premiers entre nomades, les seconds entre sédentaires. Mais aujourd'hui, si la mauvaise réputation des Bohémiens est ancrée dans l'esprit des Européens, on ne peut imputer aucun grave méfait aux Caraques : leur morale s'européanise.

Leur religion, leur magie s'abâtardissent progressivement. La musique, l'art qui sait le mieux traduire l'état des âmes, est chez eux toute espagnole. La génération actuelle ignore la langue des ancêtres. Le vieux métier tzigane, la chaudronnerie, est décadent en Espagne, et oublié en France. Les costumes ont perdu en grande partie leur originalité, et même le nom de Caraque et l'adjectif « propre » peuvent désormais s'accorder !

L'existence d'une organisation politique spéciale est on ne peut plus douteuse. Officiellement en France, le régime des nomades est déterminé par la loi de 1912 : à tout bohémien âgé de 13 ans au moins, il faut pour séjourner dans notre pays un « carnet de nomade » délivré par un Préfet. Ce carnet porte le signalement de son propriétaire. Il doit être timbré par le Maire de toute commune où stationne le nomade, à son arrivée

et à son départ, mais aucune indication n'en est gardée à la Mairie.

Les bandes qui apparurent en Europe au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, obéissaient à des chefs : comtes, ducs ou rois. La principale était celle du roi Zundl; les ducs Mihali et Andrash commandaient celles qui traversèrent la Provence<sup>1</sup>. Il y a encore en différents pays des rois ou reines de Bohémiens. Les paysans de France voient parfois, non sans étonnement, des milliers de Romanichels se concentrer dans quelque plaine; à peine a-t-on remarqué leur arrivée, ils sont là, innombrables, tout installés. Au bout de deux ou trois jours ils sont déjà partis et ils s'éloignent dans toutes les directions; arrivée, séjour, départ, tout a été mystérieux; un bruit se répand dans le pays : cette réunion était un grand congrès où les Bohémiens ont élu leur souverain.

De tels rendez-vous ont-ils été décidés à l'avance? ou bien un signal a-t-il pu être donné aux bandes dispersées? Les Romané ont en effet, comme la plupart des nomades d'Europe, la réputation de disposer à l'entrée des villages, des branchages entrecroisés, véritable système d'écriture, destinés à renseigner leurs frères sur le pays et ses ressources. De tels moyens de correspondre permettraient peut-être de préparer l'élection du chef. Aux Saintes-Maries-de-la-Mer, on prétend que tous les trois ou quatre ans, les Caraques élisent une reine pendant le pèlerinage. On a encore prétendu que ce fait avait eu lieu, en 1919; et pourtant, le saintin qui connaît le mieux les Bohémiens, M. de Baroncelli, met en doute l'existence de cette souveraine. Les Caraques sont les plus européenisés des Bohémiens : leur organisation primitive a pu se dissoudre, et les « on-dit » concernant l'élection d'une Reine, aux Saintes, pourraient être le souvenir d'un temps où cette élection avait réellement lieu.

Le sentiment d'unité de la nation Caraque est lui-même altéré

1) A Colocci, *Gli Zingari*. Turin, 1889.



par des distinctions sociales<sup>1</sup> : certains Caraques enrichis ont la faculté de s'habiller plus proprement, et d'avoir de plus belles roulottes que les autres; un certain affinement atteint grâce à une vie matérielle plus aisée, et une éducation plus soignée tendent à créer des distinctions sociales. Aux Saintes-Maries, on voit les roulottes ou les charrettes se grouper avec une apparence de méthode : certains quartiers ainsi formés sont très propres et ne contiennent que des voitures bien meublées, tandis que d'autres présentent divers degrés de pauvreté.

Les Gitanes les plus « européens » ont abandonné la vie nomade. Dominique Henry citait déjà, en 1882, des Gitanes sédentaires. Ceux-ci, depuis longtemps, sont officiellement assimilés aux Français, et ils sont de plus en plus nombreux. En notre pays, on ne peut se passer de la masse, et il faut s'appuyer sur elle; des actions et réactions inévitables naît une tendance à l'uniformité : en France, il devient difficile de rester libre et sauvage, les Caraques se fixent de plus en plus, ils ressemblent de plus en plus aux méridionaux qui les entourent. Les rapports dus au commerce suffiraient à expliquer cette convergence : on se fréquente aux foires; entre gens de même métier il s'établit des relations, puis, par une même façon de considérer le travail et la vie, il vient une communauté de pensée. Les voyages des Caraques sont déterminés par les foires, ce qui tend à régulariser leur vie : ils rétrécissent leur aire d'expansion, tandis que les maquignons français sont amenés à voyager, eux aussi. On conçoit que des familles ainsi rapprochées puissent s'allier entre elles. On cite plus de femmes caraques épousant des Européens que d'hommes caraques épousant des femmes blanches. Avant de se fixer définitivement, les Gitanes commencent par avoir des quartiers d'hiver en ville.

1) Les textes concernant les pèlerinages des Bohémiens aux Saintes Maries présentent ces derniers comme formant un corps très uni, dont la civilisation très primitive serait restée fort éloignée de celle des Européens et dont la religion serait absolument différente. L'impression que j'ai ressentie, on le voit, fut tout autre. Il est vrai que mes observations, faites en 1920, sont postérieures d'une dizaine d'années aux textes en question.

Mac Ritchie<sup>1</sup> nous apprend qu'ils voyagent moins en hiver que les nomades de race européenne : c'est une question de métier, car en hiver les Caraques ne trouvent pas de chevaux à tondre.

Quand la mauvaise saison approche, les demi-sédentaires remettent leur voiture, vendent leur cheval, et s'installent. A Codognan (Gard), un groupe de Bóumians s'est installé à demeure, d'abord dans des roulottes, puis ils ont bâti de petites constructions, créant ainsi le quartier gitane, dit des « baraques ». Les Caraques sédentaires restent marchands de chevaux ; ils continuent à fréquenter les foires, mais s'y rendent par chemin de fer ou en automobile !

Quand vient l'époque du pèlerinage des Saintes-Maries, ceux des Gitanes qui ont conservé leur voiture, la préparent avec fièvre, pour la faire aussi propre et belle que leurs moyens le permettent. Et pour ceux qui ont le bonheur de nomadiser encore pendant l'été, la date de ces fêtes est le signal de l'envol.

Pendant toute la guerre, les Caraques mobilisés, les hommes les plus actifs de leur « nation », ont vécu les mêmes heures de tension que leurs camarades d'origine sédentaire. Il est encore bien tôt pour connaître l'influence du régiment français sur le soldat gitane et son genre de vie. La guerre, période de trouble, a hâté bien des évolutions. Il ne serait pas étonnant qu'elle ait contribué à franciser d'avantage les éléments hétérogènes de la nationalité française. Le jour approche où seuls les érudits pourront encore reconnaître un caractère « oriental » aux pèlerinages des Caraques en leur terre sainte de Camargue.

Juillet 1920.

François BERGE.

1) Mac Ritchie. *Gypsies of Catalonia* (*Gypsy Lore Society Journal*, anc. série, t. I).



# FOLKLORE PALESTINIEN <sup>1</sup>

*Traits recueillis par PHILIPPE J. BALDENSBERGER*

*entre 1869 et 1892*

*dans la vallée du Jourdain,*

*la région de Jérusalem et la région de Bethléem.*

---

## **Fusselah : la Création**

(1880 : derviche de Naby Daniel : *Sheikh Abed abu Bekr Abdallah*)

Lorsqu'Allah sortit de son repos primitif, il créa d'abord le *laqḥ el mahfūd* et bientôt furent écrits sur cette table tous les événements qui se produiront jusqu'à la fin des temps. Il est donc juste de dire, en parlant de cette « table de la destinée » *kitāb winkatbet* : ce qui y est écrit est irrévocable. Le *laqḥ* était fait d'une brillante perle blanche, et l'original des chapitres du Koran y était écrit en un langage que connaissaient seuls Allah et Seraphaël, l'Ange de la Lumière. Le *laqḥ* est planté droit dans le *Jannet el-Kudos* (le plus saint des jardins) sa hauteur étant égale à la distance du ciel à la terre et sa largeur à la distance de l'Est à l'Ouest. Lorsque le *laqḥ* fut créé, Allah étendit le doigt et commanda à *Kalam* (la plume) d'être. *Kalam* apparut immédiatement. Il est fait de la même matière que le *laqḥ* et est d'une telle longueur qu'un cavalier mettrait 500 ans, au galop, à aller d'un bout à l'autre. Puis Allah commanda à *Kalam* d'écrire ; *Kalam* se mit à trembler, et, coulant de ses quatre-vingts pointes, l'encre divine, sous forme de lumière liquide, se mit à écrire de droite à gauche, par respect pour le créateur, tout ce qui a trait au passé,

<sup>1</sup>) Adapté de l'anglais des manuscrits de l'auteur par D. Saurat, maître de conférences, Bordeaux.

au présent et à l'avenir. De peur que quelqu'un n'essaie de s'approcher de cette *emm el-'ketob* (mère des livres), dans le vain espoir d'y lire l'avenir, une garde d'anges l'entoure perpétuellement. La volonté divine donna ensuite l'existence à une troisième perle blanche, et, à la parole d'Allah, cette perle trembla et se liquéfia : c'est l'Eau, sans laquelle rien ne peut exister. Cette eau s'étendit et devint la base de l'Univers, sur laquelle Allah fit se dresser 8.000 colonnes faites d'une substance inconnue, chaque colonne à 300.000 années de voyage de la voisine. Au-dessus de tout cela, Allah créa un immense baldaquin '*Arš Allah*, destiné à couvrir son trône. Il commença la création par le sommet, afin de montrer sa puissance. Sous cette arche, il mit le *Kursi*, son Trône, qui est soutenu par huit anges, et fait de pierres précieuses. Les 300.000 marches qui conduisent au trône sont à 300.000 années de voyage l'une de l'autre et couvertes d'anges affairés. Suivant leur rôle, les uns ont deux ailes, d'autres trois, d'autres quatre.

Ensuite fut créé Hawa. Hawa n'est pas seulement le vent, mais aussi l'air que nous respirons, et il soutient l'eau et le trône. Puis Allah mit en cercle autour de son trône un Serpent d'or à tête de perle blanche et aux yeux de saphir. Un roc plat, le *ṣaḥr* fut placé dans les cieux pour servir de pierre à prières pour les prophètes qui devaient naître sur la Terre. Par la suite, ce rocher azuré devint la pierre sur laquelle est fondée la Terre, et on peut encore le voir dans le Beit el-Makdas, sous le Dôme du Roc, à Jérusalem<sup>1</sup>. Quiconque possède un seul grain de ce *ṣaḥr el-Mu'allaq* a le pouvoir de faire des miracles.

Autour de cette pierre, quand Allah dit *kūni* (fiat) la Terre se forma et un puissant cyclone immédiatement se mit à mugir et à soulever l'eau en hautes vagues écumantes. Par la volonté d'Allah, la tempête cessa tout à coup, les vagues se pétrifièrent et sont maintenant les montagnes, et l'écume s'éleva si

1) Cf. Psaumes, 87, 1.



haut qu'elle devint les nuages errants qui vont de l'Est à l'Ouest ; et, comme dit Abu-n-Nawās « Ni l'Est jamais ne se vide ni l'Ouest jamais ne se remplit. » Pour maintenir les eaux qui sont sur la surface de la Terre et les empêcher de s'épancher dans l'espace le *Japel el-Kaf* fut créé et formé comme un *Baṭiē* (bol de bois). Sept océans et sept continents furent ainsi créés, l'un au dessus de l'autre à une distance de cinq siècles de marche d'un niveau à l'autre. Le grand océan *Bahr el-Muḥit* entoure le tout.

La première Terre a été faite pour les humains, les Jinns et les animaux. La seconde contient des vents suffocants, comme ceux qui détruisirent la tribu de 'Ad dans l'Arabie du Sud, lorsque cette tribu refusa d'écouter *Nabi Hud*<sup>1</sup>. Ces vents sont en réserve contre ceux qui se rebellent contre la vraie religion. La troisième terre contient les pierres de la géhenne, et est la route qui mène à l'Enfer ; la quatrième contient le soufre, la cinquième les serpents, la sixième les scorpions de l'Enfer, et la septième Iblis et ses légions. Iblis lui-même a un trône sur les eaux et donne aux mauvais anges les ordres néfastes qu'ils viennent exécuter dans leurs missions sur la terre des hommes.

Le ciel lui-même est divisé en sept jardins, sans compter celui dans lequel est le trône d'Allah, le *Jannet el-Kudos*, le plus saint des lieux, dont nul ne peut s'approcher

Allah a créé des anges et des archanges pour garder chacun des sept jardins. Autour de son trône sont les '*Aṣṣaṣ*', les plus aimés, qui ont reçu l'ordre d'assigner à chaque créature créée la nourriture et le climat qui lui conviennent. A la droite de '*arṣ Allah*' est le très sacré *Sidret el-Muntaba*, l'arbre Lotus, qui diffère de l'arbre Dôm de la terre par la grosseur de ses fruits et de ses feuilles. Les fruits du Dôm au Paradis sont gros comme des cruches et les feuilles sont larges comme des oreilles d'éléphant. Le *Sidret el-Muntaba* est inaccessible même aux anges ;

1) Sura, 11. 61-62.

une sorte de voile les empêche de s'en approcher<sup>1</sup>. C'est de ce Sidret qu'Allah tira les tables sur lesquelles il écrivit la Loi qu'il donna à *Seidna Musa* sur le *Jabel et-Tur* (Sinaï).

Le prince de tous les anges, *Karubaïl*, avec ses légions de *Karubiun*, a le commandement suprême de tous les *Jannet*, et des archanges, qui, à leur tour, dominant chaque *Jannet*. Il réside dans le premier Jardin, ou jardin éternel (*Jannet el-huld*).

Jibraïl, l'Esprit fidèle qu'on appelle souvent simplement *rūh*, est le messenger spécial d'Allah. Il habite généralement le second jardin *Dār es-Salām* (la Maison de la paix). C'est lui qui apporta l'esprit à *batul Miriam* (la Vierge Marie), mère de Jésus, en respirant sur elle. Il vint à Mohammed sous la forme d'un pigeon et marcha parmi les grains de blé que le prophète avait répandus devant lui. En faisant semblant de manger les grains, il révéla au prophète les chapitres du Koran tels qu'il les avait reçus d'Allah qui les avait criés pour qu'ils fussent entendus jusque dans le plus bas des cieux. C'est aussi Jibraïl qui amena El-Borak, le coursier céleste qui, dans la célèbre nuit (Sura XCVII) transporta le prophète de la Mecque à Jérusalem pour y adorer Allah sur le *ṣaḥr* et lui fit visiter les sept cieux, le tout en un clin d'œil.

Le troisième jardin *Dār el-qarār* (la Demeure perpétuelle) est sous le commandement de l'archange Sadiel.

Le quatrième, *Jannet el-'Adn* (l'Eden) où Adam fut créé, de l'Archange Salsaïl.

Le cinquième, *Jannet el-Uawa*, de l'archange Makhaïl, l'ange des révélations.

Le sixième *Jannet el-Na'im*, (le jardin de la Jouissance) de Samḥaïl.

Le septième, *el-'Aliûn* (le plus haut) est gardé par Raphaïl. Dans celui-ci sont tenus les deux livres : *aljên* pour les bons anges, les bons esprits et tous ceux qui observent la loi et font de bonnes œuvres, et *ṣaji'in* pour les rebelles, les démons et les mauvais.

1) Sura 53, 16.



Quelques autres Archanges ont des charges spéciales. Le terrible *Abu Yahya* plus connu sous le nom de '*Ozraïl*, est l'ange de la vie et de la mort, et enlève l'âme au moment même et au lieu même fixé par la destinée.

*Român* préside dans la tombe au jugement de chaque mort assisté par les deux anges noirs, *Vaker* et *Naker*. Le patient *Azra-phail* attend, la trompette à la main, l'ordre d'Allah, pour sonner de son instrument, à la quarantième année après le jugement Dernier. A ses côtés est le gigantesque *Hahakaël*, qui tient l'énorme balance qui remplit l'univers et dans laquelle les actes bons ou mauvais, seront pesés au moment prévu. *Malik* est le député d'Allah en Enfer : il s'assure que les condamnés y restent bien et y subissent leur peine. Iblis lui-même, dans cet enfer où le feu brûle soixante-dix fois plus que le feu terrestre, a sept archanges sous ses ordres. Chacun de ces archanges du mal règne sur un étage spécial de l'enfer, les sept régions se succédant du moins au plus terrible.

L'Eau de vie, le Fleuve *kaḥḥar*, a sa source dans le plus haut des cieux, et ne doit être bue que par les justes, qui en reçoivent l'immortalité.

L'eau est douce et crémeuse, et coule dans un lit de pierres précieuses; le long des rives sont des coupes d'argent dont boivent les Justes. L'eau est plus douce que le miel, plus blanche que le lait et plus fraîche que la neige. Les '*Ulyia*, qui furent les premiers êtres qui existèrent au Paradis, en burent, et c'est à cause de cela que chaque *Wali* a le pouvoir d'apparaître au lieu qui lui est consacré.

Il y a d'autres rivières ou fontaines d'eau douce, comme le *Muyet el-Hilm* (l'eau du rêve) dont but *el-Hidr* et qui lui conféra la jeunesse éternelle. *El-Hidr* et le prophète Elie ne font qu'un.

Un autre grand fleuve, le *Tahfab*, traverse le Jannet '*Adn* et c'est grâce à ses eaux que poussent les grands arbres qui donnent de l'ombre aux élus. Bien des arbres ont été apportés du paradis sur terre: ils doivent être considérés comme sacrés;

tels sont l'olivier, le palmier, l'oranger, le pommier, le grenadier. Ces arbres ayant reçu l'eau du Paradis ont en eux de la substance humaine.

La fontaine de *Salsabil*<sup>1</sup> a un goût particulier de gingembre; la fontaine de *Fasnīm*<sup>2</sup> donne du vin à goût musqué, on tient ce vin dans des jarres scellées et il est réservé pour les élus; il ne fermente pas et ne produit jamais l'ivresse. La Fontaine de *Kafur*<sup>3</sup> ressemble à la fontaine de *Tasnīm* par le goût, mais ses eaux entourent les palais construits par les anges pour les croyants qui n'ont jamais négligé de faire la prière. Plus la prière est longue, plus le palais est grand, car les anges la bâtissent pendant que le croyant prie.

Il y a autour du *Jannet el-'Adn* une haie épaisse de Sidr, et c'est pour cela que l'arbre Dôm croît si facilement, et qu'il suffit pour avoir un arbre de planter une tige en terre.

La terre fut créée longtemps avant les hommes. Le rocher d'azur était dans *Dār el-Qarār* pour les prophètes et quand Allah dit « Fiat » la terre se forma autour de la roche et fut soutenue par un ange. La couleur azurée est donnée au firmament par ce roc. L'ange se tient sur une émeraude, supportée par le gigantesque *Kayuta*, taureau à 4.000 yeux, 4.000 oreilles, nez et langues et 4000 jambes. Chacun de ses pieds est à une distance de 500 années de voyage de l'autre et le taureau se tient sur *Bahamūt*, la baleine monstrueuse qui nage sur l'océan infini. Quand Allah désire châtier l'humanité, il envoie un moustique gigantesque chatouiller les naseaux de la baleine, ce qui la fait éternuer, et alors la terre tremble.

L'océan lui-même est porté par les Ténèbres impénétrables, si épaisses que rien ne peut s'y enfoncer.

Le soleil, la lune et les étoiles passent entre les jambes du taureau. Quelquefois *Bahamūt* essaie d'avaler la lune quand elle est dans son plein, ce qui produit les éclipses. Les prières, les

1) Sura 76, 18.

2) Sura 83, 27.

3) Sura 76, 5.



génuflexions, la récitation d'un certain nombre de versets du Koran lui font abandonner sa proie.

### **Iblis et les esprits : Qariné, Jan, etc.**

Quand Adam fut créé, il était moitié homme et moitié femme mais graduellement la *Qariné* (compagne) se sépara. Or, cette *Qariné*, la première femme d'Adam prétendit que, comme elle était son autre moitié elle était son égale. Elle refusa de lui obéir; elle fut donc chassée de l'Éden et, en conséquence, elle rencontra Iblis et devint sa femme. Il en eut une fille et un fils *Kinti* et *Kâma'o* qui l'aident à faire le mal. Lorsque Qariné fut partie, Adam se trouva solitaire, et Allah créa *Sit na Hawa* pour remplacer Qariné.

Iblis entendit raconter cela; il décida de rentrer au Paradis, et demanda aux animaux, à chacun à son tour, de l'aider. Seul le paon (la vanité) et le serpent (la dissimulation) l'écouterent. Il promit au serpent de le nourrir de chair et de sang d'homme si le serpent lui permettait de se loger dans ses crocs.

Alors, le serpent offrit à *Sitna Hawa* un magnifique grain de blé si gros qu'il lui remplissait la main et si tendre qu'en pliant un doigt elle fit une marque au travers. C'est cette marque qu'on voit encore sur les grains rapetissés. *Hawa* mangea du blé et persuada à Adam d'en manger; et ils en absorbèrent tant qu'ils eurent mal au ventre. Ils n'avaient pas alors d'organes pour digérer la nourriture ou en expulser les déchets. En conséquence leurs corps s'enflèrent et le résultat eût été fatal si *'Isa*, le Sauveur, n'était venu créer un orifice postérieur par lequel ils se débarrassèrent de la nourriture. C'est ainsi que le mal fut introduit dans le monde.

Allah chassa les quatre coupables *Heiyé* le serpent, Iblis, Adam et *Hawa* du Paradis par quatre portes différentes. Adam, qui se repentait, fut lancé dans l'espace par la porte de la miséri-

corde, Hawa par la porte de la pénitence, Iblis par la porte de la malédiction et Heiyé par la porte de la calamité; de sorte qu'Adam tomba dans l'île de Ceylan à Serandab; Hawa près de Jiddah sur les rives de la mer Rouge; Iblis à 'Ailah dans le golfe torride de Alsabah, et Heiyé à Ispahan en Perse. La chute dura 200 ans; et ce n'est que 200 ans après cela que Hawa et Adam se rencontrèrent au Jebel 'Arafat, qui s'appela dès lors la montagne de la Rencontre.

\*  
\* \*

Iblis voulut imiter son Créateur. Il fit un homme d'argile imité d'Adam et lui souffla dans les narines. Mais le souffle d'Iblis est de feu, aussi le corps devint tout noir et fut secoué de soubresauts violents. Iblis mit la main sur la tête de sa créature pour la calmer, mais alors les cheveux devinrent courts et crépus. Comme cet homme remuait encore, Iblis lui donna un violent coup de poing dans le visage et lui aplatit le nez.

C'est là l'origine des nègres. Tout ce qui est noir vient d'Iblis.

\*  
\* \*

Un jour où Cain et Habil jouaient ensemble, Cain s'étant mis en colère, Iblis jeta une pierre à un oiseau et le tua. Cain profita de la leçon et tua son frère de la même façon.

\*  
\* \*

Allah venait en ces jours visiter la terre de temps en temps. Un jour Iblis le rencontra à l'improviste. Il eût si peur qu'il fut pris d'une violente diarrhée. A l'endroit où il courut se soulager, poussa la plante à tabac, que l'homme a employée depuis avec de mauvais résultats

\*  
\* \*

Iblis étant très occupé, cherchait un associé. Il ne put trouver que *Salt'un* le crabe, qui, comme Iblis marche de côté ou à reculons. « Où puis-je te trouver quand j'ai besoin de toi » demanda



Iblis. « Soulève une grosse pierre près d'une mare », répliqua le crabe « et tu me trouveras toujours là. Et moi où te trouverai-je? ». « C'est plus facile encore » répondit Iblis en riant « quand tu trouves un *qassis* (prêtre chrétien) lève son chapeau et je serai là ».

\*  
\* \*

Toutes les fois qu'on lève un objet, le nom d'Allah doit être mentionné. Sinon les esprits voleront cet objet. De même, un homme qui se met en colère et jure contre sa femme doit introduire le nom d'Allah au milieu de ses malédictions, autrement, les esprits au service d'Iblis qui sont toujours présents, enlèveront la femme. Des femmes disparaissent ainsi pendant des mois et vont cohabiter avec des Jân.

\*  
\* \*

Iblis lui-même doit se défier de ceux qui n'ont pas de barbe. Les démons qui prennent figure humaine n'ont pas de poil sur le visage. Un jour, *Kama'o*, le fils d'Iblis fut envoyé par son père dans une assemblée d'hommes, pour leur demander de lui tisser un manteau avec un morceau de silex. *Kama'o* entra et dit : Mon père vous envoie ses *salam*, et prie l'honorable compagnie de lui faire tisser un manteau de ce morceau de silex.

Un homme glabre, qui s'était couvert de son '*Aba*, leva la tête et dit :

« Nous renvoyons les salutations, et prions votre père de faire d'abord filer le silex ; nous le tisserons ensuite. »

Quand son fils lui rendit la réponse, Iblis fut très en colère et dit : « Ne pose jamais de problèmes aux mortels quand un homme glabre est présent. »

\*  
\* \*

Il y a trois sortes de démons. Ceux de la première variété vivent dans l'air, et ont des ailes, d'autres sont sur la terre sous forme de serpents, de chiens, d'hyènes et d'autres animaux ;

d'autres enfin — mareds, raşads, krud, etc. — habitent les vieilles ruines, les cavernes, les moulins à huile, les puits, quelques-uns furent créés deux mille ans avant Sidna Adam. D'autres sont les enfants de Sittna Hawa.

Hawa en avait quarante à la fois ; mais n'ayant pas assez de lait pour les nourrir tous, elle gardait les 20 plus beaux et jetait les autres et n'en avouait que 20 à Adam. Mais Adam ne fut jamais trompé et comme il voulait que toute sa descendance vécût, il envoyait ceux qu'Ève rejetait vivre avec les esprits derrière le Jabel el Kaf.

\* \*

Chaque Jân (esprit) porte le nom d'un animal ou objet, chien, chat, loup, épée, etc. On ne doit jamais dire : « Loup, emporte cet enfant » ou « Épée, tue cet homme » sinon l'esprit correspondant exécute l'ordre, car les Jân font toujours ce qu'ils disent et, réciproquement, prennent littéralement tout ce que disent les humains.

\* \*

Un homme appelé *Salami* avait une femme, *Salma*, si timide qu'elle n'osait jamais sortir seule, même de jour. Un matin *Salami* dit à sa femme de se hâter de faire cuire le pain parce qu'il était pressé de partir pour les champs. « J'ai peur de sortir » dit la femme ; il y a un gros *Hardûn* (lézard) qui remue la queue juste sur le *Tabûn* (four) « *Salami* se mit à rire et cria : « *Hardûn*, viens la prendre ! » Honteuse, *Salma* sortit faire cuire. Mais *Salami* attendit en vain son retour. Il alla voir au *Tabûn* mais il ne trouva que la pâte dans le Batié (Bol de bois) et pas de *Salma*. Personne dans le village ne l'avait vue. Il alla trouver le Sheikh 'Aḥmad, fameux pour sa science. Quand il lui eut tout dit en détail, le Sheikh répliqua :

« Certainement, le *Hardûn* était un Jân (esprit). Comme tu l'as invité à prendre ta femme, il t'a pris au mot ». « Que faire ? » demanda *Salami*.



Le Sheikh lui donna une lettre pour *Malek el-Jān* (le Roi des Esprits) et un papier couvert de signes cabalistiques.

« Quand tu arriveras au grand *Sidri de Dair Imahaisin*, mets ce papier sur ton front et tu verras la cour des *Jān* assemblée. »

*Salami* fit ce qu'on lui disait, et il vit le roi des esprits sur un trône rouge avec ses *Jān* autour de lui. *Salami* mit la lettre du Sheikh au pied du trône et le roi envoya chercher le *Hardūn*.

« Rends la femme tout de suite ! » lui ordonna-t-il.

Le *Hardūn* refusa, disant « Cet homme m'a commandé de la prendre et elle m'appartient; je l'emmènerai au Jabel el Kaf. » Après une longue discussion, le roi se mit en colère et donna l'ordre de pendre le *Hardūn*. Les *Jān* aussitôt dressèrent un gibet et exécutèrent l'ordre. Alors, on amena la femme, qui fut rendue à son mari.

Ils partirent ensemble, tout heureux. A quelque distance de là, *Salami* fit asseoir sa femme, et retourna s'assurer que le *Hardūn* était bien mort. Mais il faisait très chaud et la sueur de son front avait effacé les lettres cabalistiques. Il ne vit plus qu'un vieux soulier pendant à une branche à l'endroit où le reptile avait été exécuté. Il rejoignit sa femme, à qui il témoigna toujours par la suite la plus grande bonté.

\*  
\* \* \*

Les goules aiment les endroits déserts. Les ghoulys (goules de sexe féminin) sont les plus nombreuses et ont des enfants aussi voraces qu'elles. Pour pénétrer dans les communautés, elles s'habillent en *Fellḍḥat* et les imitent dans leurs travaux. Elles filent en marchant, ou portent leurs petits sur le dos. Ce sont toujours des personnes isolées qui les rencontrent. Une ghouly a les yeux brillants, des jambes de cheval et laisse une traînée d'étincelles sur son chemin, de sorte qu'on les reconnaît assez facilement.

\* \*

Une ghouly entendit un soir des femmes se concerter pour aller le lendemain laver à une source assez proche. Avant l'aube elle vint appeler l'une des femmes imitant la voix d'une amie, et disant que c'était l'heure de partir. La femme ramassa hâtivement son paquet de linge et un battoir en bois et sortit. Mais en chemin, elle remarqua les yeux brillants et les étincelles. Sans se laisser voir, elle enveloppa rapidement le battoir dans du linge pour le faire ressembler à un bébé, et, le donnant à la ghouly lui dit : « Tiens l'enfant, j'ai oublié le savon chez moi. » La ghouly s'empara avidement du paquet, et, la femme disparue, le désemmaillota ; furieuse de ne trouver qu'un morceau de bois, elle se précipita sur les traces de la femme. Mais il était trop tard la femme avait déjà refermé sa porte et racontait la chose à son mari. La ghouly frappa à la porte et menaça de l'enfoncer si on ne lui ouvrait. Le couple alluma un grand feu et sortit l'huile. La ghouly parvint à entrer par une fente, leur arracha des mains la bouteille d'huile qu'ils versaient sur le feu ! Les imitant (car les ghoulys imitent les humains autant qu'elles peuvent) elle versa l'huile, qui se répandit sur sa longue chevelure, laquelle prit feu. Elle brûla tout entière, se lamentant et criant : « Les femmes sont plus rusées encore que les ghoulys » Ce qui est resté en proverbe.

\* \*

Un homme voyageant de Bethléem à Urtas une nuit vit une grosse pelote de laine noire sur la route. Il descendit de cheval et mit la pelote dans son *burj* (sac pendu à la selle) puis continua sa route. Il entendit tout à coup la pelote crier et se plaindre, et, ouvrant son sac, y trouva une petite fille qui lui dit que sa mère l'avait perdue. Il l'emporta chez lui et raconta l'aventure. Comme la petite fille avait très faim, on lui donna une grosse assiettée de *Kūs kesūn*, qu'elle avala gloutonnement.



« Faites du Zalabié (gâteau à l'huile) pour notre hôte » dit le père de famille. Le Zalabié fut dévoré, et les femmes se mirent à murmurer que ce devait être une ghoully. Puis tous s'endormirent : Mais bientôt il y eut un léger coup frappé à la porte. « Luluja, mon enfant, es-tu là ? » demanda une voix. « Oui, mère » répondit Luluja. « Les Inns (hommes) t'ont-ils bien traitée ? » « Très bien, mère, » Le chef de la maison entendit ce dialogue et se mit assis. La ghoully, qui voyait à travers les murs, lui dit : « Ouvre-moi vite et donne-moi ma fille. » Mais il avait peur. Alors, par une fente, elle lui attrapa le doigt et le suça jusqu'à l'os. Ayant ainsi reçu de la nourriture d'un homme, elle fut obligée de lui donner, pour lui et ses descendants, le pouvoir de guérir les entorses et les rhumatismes, et ce pouvoir est demeuré dans sa famille.

\* \* \*

La Qariné, qui était d'abord une moitié d'Adam, et devint sa première femme, n'a jamais pardonné aux enfants d'Adam son expulsion du Paradis. Après sa désobéissance à Adam elle devint l'épouse d'Iblis. Elle s'attache à troubler la vie conjugale : elle fait se haïr les conjoints, elle les pousse à l'adultère, fait avorter les femmes enceintes en leur faisant peur ; elle rend les femmes stériles et les hommes impuissants. On s'en préserve en portant autour du cou un papier carré couvert de signes et de nombre cabalistiques, et enfermé dans un petit sac de cuir. C'est Malek Sleiman (le roi Salomon) qui a révélé aux hommes les méfaits de la Qariné et le moyen de la déjouer.

### Esprits et hommes sous formes animales.

Le serpent (*Heiyé* : vivante) ne meurt jamais, à moins qu'on ne le tue. Il sert souvent de déguisement à une Fille du Ciel (*Bint el-Hur*), ou Houri. Les Houris viennent quelquefois sur

terre. *Naşib* (la destinée) leur a alloué des hommes qui, à leur mort terrestre, deviennent les époux des Houris dans le ciel. C'est parce que les houris sont de diverses couleurs (vert, jaune, rouge et blanc) que les serpents, leurs manifestations, sont bigarrés. Dans leur ardeur de s'unir à leurs époux les houris se transforment en serpents, et causent par leur piqure la mort de leurs fiancés. Dès que l'âme de l'homme arrive en Paradis, l'union se consomme.

Ceci explique l'histoire de *Ḥamād*, frère de *Ḥalimy*.

*Ḥalimy* était une jeune fille de *Şafat*, au nord de d'Elkuds, et elle avait épousé un homme de *Ḥalhul*, près d'El-Khalil. Ses parents lui envoyèrent dire un jour que son frère allait se marier et qu'ils désiraient qu'elle vînt à la noce. Elle se mit aussitôt en route vers le Nord, mais la nuit la trouva en chemin, et elle s'abrita dans une caverne. Elle s'était à peine étendue pour dormir que la petite caverne s'élargit miraculeusement, et une troupe de jeunes filles revêtues d'étoffes aux brillantes couleurs l'entoura, et elles l'invitèrent à venir parmi elles. Chaque rocher était une source de lumière, les corps des jeunes filles étaient transparents et brillaient comme ceux des anges. C'étaient des *Benat el-Ḥur*. Elles se mirent à parler à *Ḥalimy* de *Ḥamād*, le fiancé de *Şafat*, qui leur était destiné, et la plus petite des houris soutint qu'il lui appartiendrait, à elle toute seule, dans quelques jours. *Ḥalimy* ne la crut pas, mais elle passa une nuit merveilleuse, parmi les lumières éblouissantes, les doux parfums, les costumes chatoyants. Tout d'un coup, tout s'évanouit, et la lumière du jour lui révéla qu'elle était encore dans sa caverne et que les esprits avaient disparu. Elle continua son chemin, mais plus elle s'approchait de son village natal, et plus elle était triste. Quand elle entendit les cris aigus qui font tant de plaisir à une femme lorsqu'ils sont lancés dans les fêtes des mariages, il lui sembla qu'on lui perçait le cœur. Les chants, les danses, les coups de fusil continuèrent pendant six jours. Le septième jour, celui du mariage, *Ḥamād*, le fiancé sortit dans le bois d'oliviers et fut piqué par



une vipère. Malgré la récitation de versets du Koran, il mourut quelques heures plus tard. Le lendemain on l'enterra, et quand le deuil fut fini, *Halimy* s'en retourna tristement chez son mari. Elle arriva de nouveau à la caverne au moment où la nuit tombait. Dès qu'elle y fût entrée, l'endroit s'élargit à nouveau et s'éclaira brillamment. Les mêmes jeunes filles lui souhaitèrent la bienvenue et la plus petite lui dit qu'elle était heureuse d'avoir pu se transformer en vipère dans le bois d'oliviers de *Şafat*, où elle avait trouvé l'amant prédestiné. Maintenant, au milieu de ses compagnes, elle lui était unie pour l'éternité. Les jeunes filles expliquèrent à *Halimy* que les *Beneat el-Hūr*, sous forme de serpents, souvent habitent dans les maisons et que c'est un péché de les tuer. Si on en a peur, on doit leur dire simplement : « *Siri ya mubarakā* — va-t-en, ô bienheureuse » et le serpent s'en va sans faire de mal à personne. Les remerciant de leur hospitalité et de leurs conseils *Halimy* s'en alla au point du jour. Arrivée chez elle, elle raconta ce qu'elle avait vu et entendu. Mais dans les deux villages on continua à se lamenter sur le mort, et l'on répondit à *Halimy*.

« Un jour sur terre vaut mieux que mille jours au paradis ».  
*yaum 'ala d-dunya wala 'alf tahtaha.*

\* \* \*

Près du village de *'Ajenjl* un homme trouva un jour un chien noir et l'emmena chez lui. Il n'avait pas un poil blanc sur le corps, et on l'aurait appelé *Lail*; mais comme il se montra bon chien de garde et mordit plusieurs personnes, on l'appela *Jarrāh* (le Faiseur de blessures). De temps en temps *Jarrāh* disparaissait mais il revenait toujours. *'Ali*, l'homme en question et *Salma* sa femme (dont il était très amoureux et très jaloux, car elle était très belle) étaient très curieux de savoir où *Jarrāh* pouvait aller. Un jour *'Ali* le suivit; après avoir marché une ou deux lieues, le chien entra dans une caverne. Lorsqu'*'Ali* arriva à l'entrée, il entendit le chien en conversation avec Iblis.

« Aimes-tu le poste que je t'ai donné? » disait Iblis ». « Beaucoup », dit le chien. « Ma maîtresse Salma est d'une grande beauté. Quand elle change de vêtements, je la vois toute nue. Croyant que je ne suis qu'un chien, elle ne me fait jamais sortir ». Et Iblis et *Jarrāh* se rirent des naïfs mortels.

'*Ali* rentra chez lui plein d'indignation et raconta à sa femme ce qu'il avait entendu. Bientôt après *Jarrāh* arriva avec un air d'innocence. Dès qu'il parut, ils lui jetèrent des pierres en criant :

« *Wist! Abroj barra ya manḥus! Va-t'en, lâche de mauvais présage!* »

A ces paroles magiques, le chien noir disparut sous terre et ne revint plus.

Il faut se défier de tout ce qui est noir.

\* \* \*

Un homme vit une fois deux serpents qui se battaient : un gracieux *Šaqra* (blond) et un puissant '*Abed* (noir). Le *Šaqra* était maîtrisé par le serpent noir, quand, pris de pitié, l'homme tua le '*Abed* avec une pierre. « Merci de m'avoir sauvée » dit le serpent. « Tu m'as délivrée de ce nègre criminel. Je suis une houri que ce nègre déguisé en serpent voulait violer. Tu as gagné un « *Ajer* » (bonne action) et tu seras récompensé en paradis ». A ces mots le serpent blond disparut dans les rochers.

\* \* \*

Il était une fois un homme très basané et voleur. Entrant dans l'échoppe d'un savetier, il lui demanda de recoudre ses sandales, ce qui fut fait aussitôt. Pendant qu'ils discutaient le prix, un autre client entra et le voleur au teint basané s'échappa en emportant l'alène, se disant : « Cet homme gagne son pain trop facilement ». Le savetier consentit à recoudre immédiatement les chaussures du second client, mais, ne retrouvant plus son alène, il comprit que le premier l'avait volée « *Allah yesḥatak!* » s'écria-t-il. « Que Dieu te punisse ! Qu'il te pousse des



plumes raides comme l'alène que tu as volée ! Que Dieu te change en une bête des champs, qui n'a pas d'outil, toi qui m'as pris le mien ! Que ta viande même soit en dégoût aux hommes ! » Ainsi le voleur fut changé en hérisson et devint l'ancêtre de tous les hérissons. Il est encore plein de honte de son aventure ; dès qu'on le touche, il se roule en boule et porte la main à son cou de peur d'être tué.

\*  
\* \*

Les singes sont les descendants des Juifs qui désobéirent à Moïse dans le désert et travaillèrent le jour du sabbat. *Nabi Mûsa* les maudit et les changea en ces créatures. Ils ont le pouvoir de se rendre invisibles, fréquentent alors les cimetières et les chemins creux et parfois sautent sur les épaules de ceux qui passent par ces lieux. Ils persécutent les hommes parce qu'ils sont jaloux de leur beauté corporelle.

\*  
\* \*

Chaque source, quelque petite qu'elle soit, est gardée par un *Raşad* (génie, esprit). Celle d'*Ain 'Etaan* (Etain) est gardée par une jeune femme, qui sort d'une caverne à midi, et, lorsqu'elle voit un homme, monte sur un des rochers voisins et se peigne.

La petite source d'*Ain Bako*, près de *Khirbet el-bob* à un kilomètre de là, est gardée par une poule et ses poussins. Sur la route de *Mérah ej-Jamé* est '*Ain Abu Zeit*, gardée par un chameau qui se cache dans l'eau trouble. Il empêche les chameaux véritables d'approcher en les faisant glisser et trébucher.

Dans le *Wad Ballir* et la Vallée des Roses, où les sources sont nombreuses, chacune a un *Raşad* particulier.

'*Ain el-Haniyé* a des béliers, un blanc et un rouge, comme *Urtas*. '*Ain ed-Dilby* est gardée par un serpent ; '*Ain esh-Sheikh* par un chien. L'esprit gardien de '*Ain esh-Sharqiyé* est un vieux *Sheikh*, qui se montre dans ses meilleurs habits blancs et prend un air jeune toutes les fois qu'une femme seule vient chercher

de l'eau. A la source '*Ain el-Balad* à Wallajé, c'est une jeune fille des villes, avenante et jolie. qui souhaite la bienvenue impartialement aux hommes et aux femmes.

Toutes ces sources sont *Maskûn* (habitées par un esprit); aussi quand les femmes mettent le pied dans l'eau elles demandent la permission de l'esprit, et l'avertissent, afin de ne pas lui marcher sur la tête, en disant :

« *Dastûrkum yâ'ahl el-Makâm* » Donnez permission, habitants de l'endroit sacré.

### Divers :

*Le Tabûn — rétribution d'actions bonnes ou mauvaises, etc.*

C'est dans l'oasis de *Tanûr* que le *Tabûn* (le four du Fellah) fut donné aux enfants d'Adam. Le feu du *Tabûn* est considéré comme plus sacré que tout autre feu, car le feu de chaque *Tabûn* a été allumé de celui d'un autre, et est donc, en dernier ressort, le même que celui du *Tabûn* primitif de *Tannûr*.

Le proverbe dit : « *Et Tabûn Sitt, bidda jâryé* — Le *Tabûn* est une dame qui a besoin d'une esclave. » Quand on veut construire un nouveau *Tabûn*, on chauffe d'abord l'emplacement par un feu de bois; puis on le couvre de cailloux passés au feu sur lesquels le pain cuira par la suite. Puis on construit le *Râdef* (cône d'argile) et on va chercher dans un autre *Tabûn* du feu et des cendres chaudes. Vers le soir. on met du fumier frais sur le *Râdef* et on le couvre de sorte que le matin le *Tabûn* est si chaud que le pain est cuit en une demi-heure.

Là où on trouve du pain, il y a des esprits qui attendent l'occasion d'en voler. L'occasion leur est donnée si une femme oublie l'invocation, « *Wa heiyât hal muraba a el mutaherra* ». Mais le Kird *De'ebessu*, qui réside dans le *Tabûn* y vient de préférence vers le soir. dès que les femmes ont mis le fumier. Ce Kird effronté est grand fumeur et porte avec lui une énorme poche de tabac. Il fume tant que les femmes sont obligées de s'éloigner, et il habite à son aise le *Tabûn* jusqu'à minuit.



Un *Tabûn* peut être considéré comme une mosquée; quoiqu'il ait un propriétaire particulier, il appartient pourtant à tous. Celui qui refuse à un autre l'emploi de son *Tabûn* est coupable. On raconte qu'une femme qui avait rarement fait le bien dans sa vie, étant jugée dans sa tombe, fut trouvée coupable de nombreux péchés; mais comme elle avait une fois prêté le couvercle du *Râdef* à une voisine, il lui fut permis d'entrer au Paradis.

Le feu du foyer est également sacré, mais le *Sāj* — four des Bédouins — n'est pas aussi sacré que le feu du *Tabûn* ou du foyer.

\* \*

Il est bon d'avoir une lumière toute la nuit dans la pièce où l'on dort : Un *Jân* (esprit) de la classe des croyants reste à côté de la lampe. Il est mauvais de souffler la lampe, car le souffle est impur. Quand le jour vient, le *Jân* ne s'en aperçoit pas et on doit lui rappeler qu'il doit faire sa prière du matin; après cette formalité, on peut éteindre la lumière avec les doigts.

Le feu du foyer doit être éteint avec de l'eau froide, après que les esprits ont été avertis par la formule « *Dastûr ya 'ahl el-Makâm* ». Mais l'eau que l'on verse sur le feu étant également sacrée, on doit avertir les autres esprits de l'eau en disant : « Dispersez-vous, et ne vous accrochez pas les membres. » « *Itfarrakû wala tit'arakû!* » Tous les esprits alors se dispersent.

\* \*

Une femme de Shunveikah (Socoh) avait fait vœu de descendre au tombeau pendant une semaine si son fils guérissait. Le fils guéri, elle ne savait que faire, mais un Sheikh lui dit de se faire enterrer avec assez de nourriture pour durer une semaine. Ce qui fut fait. Mais quand elle sortit de la tombe, huit jours après, nul ne la reconnaissait plus, car les fumées de Jehannam l'avaient rendue noire. Elle raconta qu'aussitôt

qu'elle avait été enterrée, un trou s'était ouvert dans la terre. Elle était entrée par ce trou dans un immense espace où des gens étaient torturés. Elle avait vu une femme de son village suspendue par les cils et fouettée par des démons. Cette femme sentant l'odeur de la chair vivante, lui avait demandé à son retour sur terre, de dire à son mari que l'argent qu'elle avait volé pendant sa vie était caché à un certain endroit. « Aussi longtemps que le trésor restera là, je serai torturée; qu'on le rende à son légitime possesseur. » On fit des recherches, on trouva et on rendit l'argent, et sans aucun doute la morte fut délivrée de ses tourments.

\*  
\* \*

« *Ajer* » une bonne action, faite pour une femme, vaut cent fois plus.

Il y avait une fois un homme qui, ayant tué 99 personnes se dit : « je voudrais arriver à 100; mon châtiment sera le même. » Vers le soir, il se cacha derrière des tombes et attendit quelque passant. Quelques moments plus tard arriva un homme qui se mit à ouvrir une tombe. « Que veut-il faire? » se demanda l'assassin. C'était la tombe d'une femme, que cet homme n'avait pu posséder durant sa vie. Comprenant son but criminel, l'assassin tua l'homme avant que la profanation ne fut commise, et l'honneur de la morte fut sauf. Quand l'assassin vint à mourir à son tour et qu'il fut examiné dans sa tombe par Malek Romàn, Vaker et Naker, les anges noirs de la mort le déclarèrent « Innocent ». La bonne action accomplie pour la femme morte compensait cent assassinats. Il fut aussitôt admis en Paradis.

\*  
\* \*

Les femmes sont « 'Ulia » (primitives, sacrées) mais une mère est doublement sacrée. Un morceau de pain donné à une mère peut même changer la destinée.

Ainsi, un jeune homme qui allait se marier était inscrit sur



les tables de la destinée pour mourir le jour même de son mariage. Au moment où la procession passait près d'une caverne les jeunes filles du cortège remarquèrent qu'un certain nombre de serpents — en réalité, des houris — dansaient et se réjouissaient à l'intérieur. L'un des serpents sortit, dépassa rapidement le chameau qui portait la fiancée, entra dans la maison et se glissa sous l'oreiller du fiancé. Au moment le plus gai du dîner, le jeune homme pensa à sa mère aveugle, que ses infirmités empêchaient d'être présente et qu'on avait oubliée. Il demanda des gâteaux et du beurre fondu, et les lui fit porter, avec ses excuses pour le retard. « Que Dieu te soit favorable, mon fils, cria la vieille femme, et qu'il prolonge ta vie de quarante ans au-delà du jour fixé pour ta mort. » Immédiatement le serpent (la houri) qui était sous l'oreiller en sortit et s'échappa. Le jeune homme se maria et vécut heureux pendant quarante ans. Après la fête, les mêmes jeunes filles, s'en retournant, revirent les serpents qui avaient dansé ce matin même, pleurant et se lamentant, car, ayant attendu leur bien aimé ce jour-là en Paradis, ils devaient maintenant remettre ce plaisir à quarante ans de là.

\*  
\* \*

Un homme avait un troupeau de chèvres et vivait pauvrement de la vente des toisons, des jeunes et du beurre. Il comptait ses chèvres tous les matins, et finit par s'apercevoir que de temps en temps il en manquait une. Voulant en connaître la raison, il se cacha derrière les rochers et vit une chèvre bien grasse entrer dans la *Caverne du Coucou* où elle fut dévorée par un loup aveugle caché dans un coin. L'homme s'en alla chez lui et dit à sa femme qu'il avait vu qu'Allah lui-même prenait soin du loup aveugle. « Puisqu'Allah s'occupe de tous » ajouta-t-il « abandonnons notre troupeau et ne faisons plus rien. Allah se chargera de tout. » Ils quittèrent tout ce qu'ils avaient et allèrent vivre dans les bois. Un jour,

la femme, en ramassant du bois, découvrit un trou dans une vieille souche, et y trouva un tas d'or, d'argent et de bijoux. Elle courut le raconter à son mari, mais elle parlait si haut que des voisins entendirent tout et partirent à la recherche du trésor. « Ça ne fait rien, dit le mari, s'il nous est destiné, il viendra tout seul. Ne nous dérangeons pas. » Les voisins cependant arrivèrent à la souche, virent le trou, y plongèrent les mains pour en tirer le trésor, mais n'y trouvèrent que des vers, des insectes, des serpents et des scorpions. Comme tous les trésors, celui-ci était gardé par un *Raşad* (génie) qui, voyant l'acte illégitime de ces gens, avait changé le trésor en vermine. « Console-toi » disait l'ancien berger à sa femme « notre bonheur nous viendra, puisque nous avons laissé le loup aveugle jouir du sien. » A ce moment le *Raşad* entra chez eux, portant le trésor. « Tu vois, dit l'homme « celui qui aide même un loup aveugle sera comblé de richesses. »

\*  
\* \*

Trois sultans sortirent pour se promener : le sultan *Şakika* (mal de tête), le Sultan *Daqr* (fièvre) et le sultan *Ozrail* (l'ange de la mort); ils partirent sans provisions. Rencontrant un berger, ils lui demandèrent un agneau pour leur souper. « Je le veux bien » dit le berger « mais puisque vous êtes de grands seigneurs, chacun de vous me donnera d'abord un peu de sa science » alors le Sultan *Şakika* lui dit :

« Quand tu as mal à la tête, c'est parce que ta tête est sur le point de se fendre. Je te conseille de prendre un mouchoir et de l'attacher aussi serré que possible autour de tes tempes. Le mal te quittera. »

« Il n'y a là rien de nouveau » dit le berger, et il se retourna vers le Sultan *Daqr*.

« Pour te débarrasser de la fièvre », lui dit celui-ci « prends un pot rempli d'eau froide et vide le toi dans le dos La fièvre te quittera. »



« Ce n'est pas là du savoir s'écria le berger. Je savais tout cela. Et toi sultan 'Orzail, voyons si tu peux m'apprendre quelque chose. »

L'ange de la mort lui marcha sur le pied, et ils s'envolèrent tous deux à travers l'espace, et pénétrèrent dans une caverne immense, où il y avait autant de lampes qu'il y a de gens sur la terre, et sur chaque lampe était inscrit le nom d'une personne.

« Ceux qui ont beaucoup d'huile vivent longtemps, ceux qui n'en ont que peu ou pas du tout sont à la fin de leurs jours » dit le sultan 'Orzail.

« Où est ma lampe ? » demanda le berger.

'Orzail le conduisit à une lampe presque vide et lui montra son nom.

« Je t'en prie, ajoutes-y un peu d'huile » supplia le berger.

« Je ne le puis pas » répondit l'ange de la mort. « Je fais le tour pour voir à qui c'est de mourir, puis je vole jusqu'à la terre. je prends l'âme et la porte à sa destination. C'est Allah seul qui peut remplir la lampe. »

« Ramène moi à mes moutons » dit le berger, et l'ange le rapporta sur terre près de son troupeau.

« Adieu » s'écria le berger dès qu'ils furent arrivés.

« Mais non ! » crièrent les sultans « Nous voulons l'agneau promis ».

Le berger répliqua : « Pour satisfaire votre faim vous avez besoin d'un agneau. et je puis vous le donner. Pour vivre plus longtemps, j'ai besoin d'un peu d'huile, et vous ne pouvez pas me le donner. Ainsi je vous donnerais quelque chose pour rien. Cela n'est pas juste. »

Et il poussa ses moutons vers la montagne et laissa là les trois sultans affamés.

## REVUE DES LIVRES

---

### ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

F. THUREAU-DANGIN. — **Rituels accadiens.** Un vol. gr. in-8, de 11 et 155 pages. — Paris, Leroux, 1921.

Sous ce titre, M. François Thureau-Dangin publie une importante collection de textes religieux babyloniens groupés en trois parties. La première a pour sujet le rituel du *Kalû* et nous avons déjà eu l'occasion d'en noter l'intérêt. Le *Kalû* était le prêtre chargé d'apaiser, par ses chants, le cœur des dieux. Il s'accompagnait notamment d'une timbale, dite *lilissu*. Le plus curieux des textes publiés décrit l'immolation d'un taureau qui symbolise le taureau céleste et dont la peau, après avoir subi la préparation convenable, est tendue sur le *lilissu*. Dans les sacrifices consistant dans l'offrande de la cuisse, des reins et des viandes rôties, M. Thureau-Dangin retire (note 3 de la page 123) la spécification « cuisse droite ». Noter l'usage de « l'essence de cèdre » qui sert à asperger la victime, l'enveloppement du cadavre dans une étoffe rouge (note 24 de p. 51). La fiction d'après laquelle l'opération — M. Th.-D. comprend qu'il s'agit de la mise à mort du taureau, — est imputée aux dieux est intéressante comme exemple de formule par laquelle on se décharge d'un acte rituel envisagé comme sacrilège. Le savant traducteur signale pour la première fois (p. 54, note 63) un autre texte qui donne une formule similaire : il s'agit ici d'idoles qu'on déclare œuvre des dieux et non œuvre d'artisans — ce qui répond à des objections du type de celles qu'on trouve chez les Prophètes israélites.

La deuxième partie concerne le rituel du temple d'Anu à Uruk. Les



documents « décrivent l'existence que le dieu mène dans son temple, au milieu de sa famille et de sa cour. Le texte du rituel prête vie et mouvement aux statues qui représentent les dieux : elle se lèvent et s'asseyent, entrent et montent, vont et viennent comme si elles étaient animées. Cette fiction n'est pas limitée aux seuls textes : elles s'applique aussi à certains objets sacrés qui n'ont rien de la forme humaine, par exemple à une arme, un sceptre, un trône, une torche. » Ce rituel comprend les sacrifices quotidiens du temple d'Anu, les fêtes du nouvel an à Uruk, la fête d'Istar, enfin une cérémonie nocturne dans le temple d'Anu.

Les sacrifices quotidiens comportent, entr'autres, quatre « repas », le grand et le petit repas du matin, le grand et le petit repas du soir. Il est recommandé de n'offrir ni chair de mouton à Sakkan, le dieu du bétail, dans le temple de Samas, ni chair de bœuf, dans le temple de Sin à une divinité non identifiée, mais qui paraît en relation avec le bœuf, ni chair d'oiseau à Belit-Seri, ni chair de bœuf ou chair d'oiseau à Eres-Kigal, la déesse des enfers.

Parmi les sacrifices offerts à Anu, on en mentionne un du nom d'*essešu* qu'on peut songer à rapprocher de l'énigmatique *zebah* SSM d'un texte phénicien de Chypre (CIS, I, 13). Il est vrai que M. Clermont-Ganneau, *Études d'Arch. orient.*, II, § 20, a donné une explication de ce vocable qui répond mieux à la graphie phénicienne.

A propos de la fête du nouvel an à Uruk, désignée comme le temple lui-même sous le nom d'*akitu*, notons cette importante remarque de M. Thureau-Dangin : « L'existence d'une double fête du nouvel an, l'une au début du printemps, l'autre au début de l'automne, explique certaines particularités du calendrier accadien, comme le nom donné au septième mois (*tishritu*, mot à mot : « commencement, inauguration ») et l'emploi de deux mois intercalaires, le second Adar à la fin de l'année et le second Ulûl à la fin de la première moitié de l'année. Ce double nouvel an s'est perpétué dans le calendrier juif (où on distingue une année religieuse commençant en Nisan et une autre civile commençant en Tishri) et paraît représenter en Babylonie une tradition fort ancienne remontant jusqu'aux Sumériens. »

La troisième partie donne le texte et la traduction de tous les fragments de tablette concernant le rituel des fêtes du nouvel an à

Babylone. A la suite, M. Th.-D. reconstitue la partie de ce rituel, relative à la procession de l'*akitu*, qui manque à la collection.

RENÉ DUSSAUD.

---

RAFFAÈLE PETTAZONI. — **La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran**, Bologne, Zanichelli, 1921, xix-260 pp.

M. Raffaële Pettazoni, qui enseigne l'histoire des religions à l'Université de Bologne, se propose de publier, avec des collaborateurs compétents, une série de volumes relatifs à cette science, qui éveille en Italie un intérêt toujours croissant. Le premier tome de la nouvelle collection fait bien augurer de sa valeur. M. Pettazoni joint à une connaissance précise des recherches de l'érudition contemporaine — ses notes en font foi — une largeur de vue qui lui permet de situer chaque fait à sa place et à son plan. Il traite d'abord du problème fondamental du zoroastrisme, celui de sa date, et marque les raisons qui s'opposent à la théorie de Darmesteter sur l'origine récente de l'Avesta tout entier : les Gathas remontent à une période reculée et Zoroastre est antérieur au <sup>vi</sup>e siècle, peut-être même, comme le croit Ed. Meyer, à l'an 1000. Le terrain ainsi déblayé, l'auteur retrace le développement historique des croyances de l'Iran, expose quel fut le paganisme prézoroastrien et quelle fut l'œuvre du réformateur, dans quelle mesure celle-ci s'imposa et ce qu'elle devint sous les Achéménides, qui favorisèrent le zoroastrisme sans l'adopter intégralement. — Après la conquête d'Alexandre, le mazdéisme répandu hors de l'Iran subit l'action du syncrétisme qui règne à l'époque hellénistique : il est modifié par l'astrolatrie des Sémites, par l'anthropomorphisme et par la philosophie des Grecs ; d'autre part il agit sur le judaïsme. De cette religion composite est né le mithraïsme qui se répand dans l'empire romain. — Sous les Sassanides, la réaction nationale élève un zoroastrisme codifié et ossifié au rang de religion d'État, mais, en dehors de l'orthodoxie, survivent des sectes, comme celle des zervanistes, et le manichéisme prétend compléter la doctrine officielle et imposer son dualisme radical et ascétique à la Perse et au reste de l'univers. D'autre part, le christianisme sous sa forme nestorienne finit par s'implanter soli-



dement dans l'empire Sassanide. — La conquête musulmane, plus tard les invasions mongoles détruisent l'église des Mages, et ne laissent subsister dans l'Iran que quelques communautés éparses de « guèbres ». Les derniers fidèles de Zoroastre vont chercher un asile dans l'Inde. Mais les survivances des anciennes croyances sont nombreuses dans l'islamisme schiite, religion nationale de la Perse moderne.

Ce petit volume remplira admirablement la mission qu'il se propose : celle d'indiquer clairement les lignes maîtresses de l'évolution religieuse, plus que millénaire, d'un des peuples les plus remarquables de l'Asie.

F. CUMONT.

OTTO KERN. — **Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.** Mit einem Beitrag von Josef Strzygowski. Berlin, Weidmann, 69 pp.

Voici trente-trois ans que M. Kern consacrait sa dissertation de doctorat à la théogonie orphique (1888), et depuis lors il n'a cessé de s'occuper du poète mythique, dont il a l'intention de republier les fragments. On accueillera donc avec un intérêt particulier une étude où il résume les opinions qu'il s'est formées à son sujet. Il réunit d'abord les indications que nous possédons sur les communautés orphiques, leur union en Italie avec les pythagoriciens, leurs relations avec le culte d'Apollon et celui de Dionysos, et il nie qu'elles aient eu anciennement une action sur les mystères d'Éleusis, auxquels leurs initiations faisaient concurrence. De l'ensemble des témoignages antérieurs à la guerre du Péloponèse, M. Kern conclut que la tradition qui fait d'Orphée un chanteur Thrace ne s'était pas encore imposée, et que toute la légende est une création relativement récente de la secte qui vénérât en Orphée son fondateur, ou pour parler plus exactement des conventicules qui se réclamaient de son nom, car il n'y aurait pas eu entre eux d'unité de doctrine et d'organisation. Les poètes du v<sup>e</sup> siècle auraient peu à peu fixé les contours d'une figure jusqu'alors vague et insaisissable; son nom même voudrait dire simplement le « solitaire » (cf. *orbus*, ὀρφανός). Certainement il est pour ses fidèles avant tout le musicien dont le

chant exerce sur la nature entière une puissance irrésistible. Ce pouvoir, il le fit sentir même aux puissances infernales, lorsqu'il réussit à leur arracher Eurydice. Transportant à leur héros archégète le genre de mort que la fable attribuait à Dionysos, les orphiques, racontèrent qu'il avait été mis en pièces par les Bassarides, et firent ainsi de lui un martyr. Le roman ne cessa de s'enrichir de nouveaux épisodes et l'activité de son personnage principal de se multiplier : inventeur de la lyre et de l'alphabet, fondateur de mystères, Orphée devint aussi un prophète, un médecin, un magicien, un législateur.

Il n'a jamais existé de poète du nom d'Orphée, mais parmi ses fidèles ou compta de nombreux poètes, dont les œuvres passèrent pour être de celui qui, croyait-on, les avait inspirées. Parmi ces œuvres orphiques, la plus considérable à tous égards est la *Théogonie*, qui comprenait vingt-quatre chants. Ce n'était point une théogonie dans le sens que donne à ce mot Hésiode, et le titre n'apparaît d'ailleurs que chez les Néoplatoniciens, qui se plurent à invoquer l'autorité d'Orphée parce qu'ils pouvaient opposer ses doctrines du péché originel et de purification à celles du christianisme. Ce poème ou ces poèmes — car leur unité primitive est douteuse — étaient des ἱεροὶ λόγοι, des « discours sacrés », traitant de sujets fort divers. Le noyau primitif en remonte sûrement au vi<sup>e</sup> ou même au vii<sup>e</sup> siècle, mais toutes les époques l'accrurent de leurs apports. Ce n'était pas seulement un récit de l'origine des dieux et du monde mais aussi de celle de l'homme, qui expliquait la destinée de celui-ci. Né des cendres des Titans foudroyés pour avoir dévoré la chair de Dionysos, l'homme doit sur cette terre libérer l'esprit dionysiaque enfermé dans son corps matériel; le péché dont à la naissance nous héritons des Titans meurtriers, doit être expié avec l'aide du dieu libérateur (Λυτρεύς), celui du vin qui donne l'ivresse, par une série de renaissances qui s'opèrent sous des formes diverses à travers les quatre âges de l'univers. Ces « Discours sacrés » ne répondaient donc pas seulement à la question : d'où sont venus le monde et l'humanité? Ils avaient un but moral, ils étaient une œuvre d'édification et développaient toute une théologie.

Un premier appendice est consacré à l'épisode de Zagreus, tué par les Titans, tandis qu'en jouant il se regardait dans un miroir, et au rôle de l'enfant divin dans les mystères; un second, dû à M. Strzygowski, rapproche les images d'Orphée jouant de la lyre au milieu



des animaux de représentations analogues de l'Inde et de la Perse et y voit une preuve de l'origine iranienne de ce mythe ou du moins de ce type. L'hypothèse mérite considération, mais sera difficilement démontrable.

F. CUMONT.

VITTORIO MACCHIORO. — **Zagreus, studi sull' orfismo**, Bari  
Laterza, 1920, 269 pp. in-12.

DOMENICO COMPARETTI. **Le nozze di Bacco ed Arianna**, Florence  
Le Monnier, 68 pp. in-4 et 12 planches.

Les admirables fresques découvertes en 1909 dans la villa Item en dehors de la porte d'Herculanum à Pompéi, ne cesseront pas de sitôt, on peut le prédire, de provoquer les commentaires des exégètes. Après le mémoire remarquable de Rizzo<sup>1</sup> et les articles qui y ont fait suite, M. Macchioro dans un volume, d'une érudition singulière, s'est efforcé d'interpréter la série de tableaux qui forment cette vaste composition et il y reconnaît les scènes successives d'une initiation aux mystères orphico-bachiques. Ils représentent, selon lui, les actions diverses, non d'un mythe mais d'un rite. La chambre qu'ils décoraient n'est pas une salle à manger, mais un sanctuaire dionysiaque, une grande portion de la villa forme un *bakkheion*. Comment expliquer alors la présence dans ces fresques de personnages de la Fable ? Le Silène et les satyres qui y apparaissent sont, croit l'auteur, des célébrants masqués ; le couple de Dionysos et d'une déesse, où il faut voir Coré, figure les divinités qui assistent invisibles aux cérémonies célébrées par leurs fidèles. Ces cérémonies commencent — car la scène qui passait pour être la dernière est en réalité la première — par la *toilette* de l'initiée, préparation au mariage mystique. Puis l'enfant lisant dans un livre représente la *catéchèse*, l'instruction rituelle et dogmatique qui précède l'initiation. Suit l'*agape* ou banquet sacré, puis la communion avec le dieu qu'exprime allégoriquement le groupe d'une « satyresse » allaitant un chevreau. Il montre « la nouvelle enfance du myste qui, en communion avec Dionysos, est lui aussi devenu un

1) Rizzo, *Dionysos Mystes* dans *Mem. Archæol. Accad. Napoli*, III, 1914 ; cf. Edmond Pottier, *Revue archéologique*, 1915, II, p. 329 ss.

chevreau qui a finalement retrouvé le lait, c'est-à-dire la nouvelle vie dionysiaque, la vie éternelle » (p. 94). Le tableau où l'on avait reconnu tout bonnement Silène donnant à boire à un satyre, devient une scène de « catoptromantie » : la prétendue écuelle est un miroir concave, où un enfant aperçoit déformé le masque que tient un compagnon ; la contemplation de cet objet étrange, doit provoquer en lui l'extase prophétique. Il annoncera à la néophyte la passion qui l'attend : la flagellation rituelle substituée au sacrifice humain. Enfin, comme conclusion, la résurrection mystique, transformant l'initiée en bacchante, l'égale à son dieu.

Ainsi un grand cycle d'images liturgiques nous apprendrait enfin quel était le véritable contenu des mystères, et la seconde partie du volume s'attache à reconstituer « ce drame sacramentel ». Ces mystères seraient ceux qui étaient célébrés à Agra en Attique, les « petits mystères » consacrés à Dionysos-Zagreus et à Coré. Transportés en Italie, ils auraient été reproduits en grand secret par un conventicule orphico-bachique dans la villa retirée qui s'élevait à la campagne hors des murs de Pompéi.

Une tout autre interprétation a été proposée par M. Comparetti. Éditeur des tablettes orphiques, le savant Florentin proteste vivement contre l'hypothèse que les doctrines de cette secte aient exercé quelque influence sur la décoration de la villa Item. L'artiste qui en est l'auteur, comme ceux qui ont exécuté les autres fresques de Pompéi, n'a mis dans son œuvre aucune intention mystique ou symbolique. Il faut écarter toute cette fantasmagorie. Les peintures de Campanie sont d'inspiration purement laïque. Elles ont pour source la mythologie littéraire, telle que la développaient l'épopée et le théâtre. Celles de notre villa ne font pas exception à cette règle : elles représentent les noces de Bacchus et d'Ariane, comme les racontaient quelque poème perdu : c'est pourquoi un enfant lisant dans un volume sert de prologue à toute la composition. Le groupe central, qui se trouve en face de la porte d'entrée, figure le dieu dans les bras de sa jeune épouse, tandis que près de lui trois bacchantes arrêtent, en lui montrant le van phallique, une Furie qui se détourne la cravache levée. Il n'y a aucune flagellation rituelle ; celle-ci n'a jamais existé dans les mystères dionysiaques : elle n'y a été introduite qu'en faussant la signification d'un texte de Pausanias (VIII, 23 ; cf. III, 16, 9). De même, les autres tableaux



nous montrent simplement certains épisodes des épousailles pompeuses célébrées à Naxos selon la Fable.

L'interprétation « rituelle » se relèvera difficilement, si je ne m'abuse, des coups que lui a portés l'éminent critique de Florence. D'une façon générale, on a singulièrement abusé de l'orphisme durant ces dernières années, et exagéré son action sur la littérature, sur l'art et sur la religion de l'époque romaine. Orphique serait la quatrième églogue de Virgile, orphique l'Apocalypse de Pierre, orphique tel monument des mystères de Mithra. Mais par contre on n'a jamais fourni la moindre preuve certaine qu'il ait existé en Italie à la fin de la République ou sous l'Empire une seule communauté orphique. Ni les écrivains, ni les inscriptions n'en font nulle part aucune mention. Ce qui a pu survivre des anciennes croyances de l'orphisme a été transmis aux Romains, croyons-nous, moins par une tradition « rituelle » que par une tradition littéraire, moins par les confréries bachiques que par les docteurs néo-pythagoriciens et néo-platoniciens.

Est-ce à dire que l'ouvrage de M. Macchioro, où il a mis en œuvre une quantité considérable de renseignements littéraires et archéologiques, soit dépourvu de toute valeur? Non assurément. Même si l'on n'admet pas sa thèse principale, on lira avec fruit certains de ses développements. Son savoir est si étendu, qu'on a profit à le suivre même lorsqu'il se fourvoie. Il a recours à la fois aux auteurs anciens, aux descriptions modernes des cultes sauvages et aux écrits des psychologues sur le mysticisme et l'hypnose. Il a réuni des indications pleines d'intérêt sur la divination « visuelle », celle qui opère à l'aide d'un miroir ou d'un vase rempli d'un liquide, sur la mort et la renaissance de l'initié, sur l'extase enfin, dont le rôle dans les mystères antiques est aujourd'hui souvent méconnu.

F. CUMONT

---

CARCOPINO. — **Virgile et les origines d'Ostie**, Paris, 1919, x, et 818 pp. (*Biblioth. Écoles fr. d'Ath. et de Rome*, fasc. CXVI).

La tradition antique attribue au vieux roi Ancus Martius la fondation du port d'Ostie : c'était pour elle la plus ancienne des colonies romaines. Or, les fouilles qui ont déblayé une grande partie de la

ville, prouvent que celle-ci loin de remonter au VII<sup>e</sup> siècle, n'est pas antérieure au milieu du IV<sup>e</sup>. Les récits de Tite Live où il est question d'Ostie à une date antérieure, sont légendaires. C'est probablement vers 335 que se place l'établissement d'un port de Rome à l'embouchure du Tibre. Comment concilier avec la tradition ces résultats des recherches archéologiques? On est amené à supposer l'existence d'une Ostie « préostienne », située non loin de l'emplacement de la colonie postérieure.

Or, le culte principal d'Ostie, celui de Vulcain, avec son pontife, chef de la religion municipale, ses préteurs et ses édiles, a gardé, jusque sous l'Empire, une organisation archaïque, qui révèle sa haute antiquité. Les inscriptions d'Ostie mentionnent les *Sodales Arulenses*, antique confrérie chargée d'accomplir les cérémonies sacrées en l'honneur de Vulcain, et les caractères de ce culte indiquent qu'il n'était pas municipal mais fédéral. Les Latins ont donc eu à Ostie un centre religieux longtemps avant que fut fondée la cité commerciale.

Quel était ce Vulcain adoré à l'embouchure du grand fleuve avant la fondation de Rome? Il n'était pas, comme il le devint plus tard, un simple équivalent de l'Héphaïstos grec. D'origine étrusque ou asiatique, il aurait été selon M. Carcopino, le maître de la foudre et aussi le Soleil, associé à Maia personnification de la Terre. On en fit ensuite une divinité du foyer, émanation du feu céleste, mais « comme l'eau est constamment unie au feu dans les croyances de l'antiquité », Vulcain, dieu de l'élément igné est aussi celui de l'élément aqueux et en particulier du Tibre. Cette grande puissance qui régnait sur le ciel et les eaux, était à l'origine le dieu principal et national des Romains, qui le reçurent d'Ostie, et la prééminence qu'il conserva ici lui appartenait primitivement à Rome même.

Nous sommes sur un terrain plus solide en quittant la mythologie pour revenir à l'histoire. Tous les écoliers connaissent par Virgile le nom de Laurentum, mais les archéologues en ont en vain cherché les vestiges. Les inscriptions latines ne nomment jamais Laurentum mais mentionnent seulement les *Laurentes*, et ces *Laurentes* avaient pour centre religieux et urbain Lavinium (Prattica di Mare). Il n'a jamais existé de ville de Laurentum mais seulement un *vicus Laurentium* entre Lavinium et Ostie. Les empereurs y possédaient une luxueuse villa qui, conformément à l'usage latin, prit le nom de Lau-



rentum. Or, M. C. s'attache à prouver que même pour Virgile Laurentum n'est autre que Lavinium. Le site de Pratica di Mare convient seul aux descriptions de l'Énéide, et les combats que narre l'épopée, se passent aux alentours de cette forteresse. Mais si Lavinium préexistait à l'arrivée d'Énée, elle n'a pas été fondée, comme on le croit, par le héros : celui-ci établit son camp, qui est la nouvelle Troie, près des bouches du Tibre et de l'emplacement où s'élèvera Ostie. On peut même reconstituer la topographie ancienne de la région et montrer que la ville d'Énée se trouve à l'Est de la cité romaine, au sommet de la boucle que dessinait alors le fleuve près de son embouchure. Or, c'est là que devait se trouver, suivant Ovide les *Atria Tiberina*, qui contenaient le temple de Vulcain, cherché en vain par les fouilleurs. Le plus vieux sanctuaire d'Ostie avait ainsi pris ou plutôt conservé la place de la « seconde Troie ».

Dans l'Énéide, le dieu du Tibre n'est pas le *Tiberinus pater* connu par les inscriptions; le nom que porte le fleuve divin est Thybris, et ce Thybris est un dieu universel et souverain, un équivalent de Jupiter et il se confond avec Vulcain, le *deus patrius* d'Ostie.

Si Virgile a donné dans son poème une telle place à Ostie et aussi à Carthage, c'est qu'il voulait seconder deux grands desseins d'Auguste. Comme celui-ci patronna la restauration de la métropole africaine, il voulut aussi créer un grand port aux bouches du fleuve latin. C'est là, chante Virgile, que se trouve l'origine de la plus ancienne religion romaine, là qu'Énée en fondant la Troie nouvelle a préparé la grandeur de la capitale du monde.

Dans cette œuvre considérable, qui n'utilise pas seulement les textes littéraires et tous les documents sortis du sol du Latium, mais qui témoigne d'une longue familiarité avec la topographie du pays, on peut distinguer trois sujets distincts bien qu'étroitement unis. Cette thèse nous offre d'abord un exposé de ce que les fouilles d'Ostie et l'exploration de Lavinium nous apprennent ou nous permettent de conjecturer sur la plus ancienne histoire de ces villes. Elle est aussi un commentaire des derniers livres de l'Énéide, qu'elle s'efforce, souvent avec succès, d'interpréter en replaçant les scènes de l'épopée dans le milieu où, selon Virgile, elles se sont passées. Il y a aussi — et c'est le point qui intéresse particulièrement les lecteurs de cette Revue — un essai de reconstituer la plus ancienne religion de Rome et d'en trouver les origines à Ostie. Je crains bien

que cette partie ne soit la plus fragile de ce savant ouvrage. M. Carcopino a dépensé des trésors d'érudition et d'ingéniosité à démontrer ce qui était, j'en ai peur, indémontrable, et malgré le talent qu'il emploie, il ne réussit pas à faire vivre les fantômes divins qu'il évoque dans l'ombre grise de la préhistoire. La réalité complexe et mouvante de croyances disparues ne se laisse pas saisir par des déductions rationnelles, et c'est une entreprise décevante que de construire sur un fondement sans consistance des temples aux lignes harmonieuses.

F. CUMONT.

J. TOUTAIN. — **Les cultes païens dans l'Empire romain.**  
Première partie : Les provinces latines. Tome III, *Les cultes nationaux et locaux*. Paris, 1920, 472 pp.

Dans l'introduction de ce nouveau volume, M. Toutain combat assez vivement le scepticisme que j'ai manifesté à l'égard des conclusions qu'il a cru pouvoir tirer du petit nombre des textes épigraphiques pour contester la diffusion des cultes orientaux dans les provinces latines. Je persiste à croire que l'argument *e silentio* est ici presque sans valeur et qu'on ne peut dresser de statistiques valables, et cela pour un double motif. Le premier, c'est que de la quantité immense d'inscriptions qui existèrent dans l'antiquité, une infime partie seulement est parvenue jusqu'à nous; le second, c'est que parmi les fidèles des dieux nationaux ou étrangers, la grande majorité, autrefois comme aujourd'hui, n'a jamais fait graver de dédicaces. Il ne faut pas compter les inscriptions mais les peser.

Toutefois je me reprocherais de m'attarder encore à discuter cette question de méthode historique, car dans le nouveau volume que nous offre M. Toutain, elle n'a pas la même importance. Il veut essentiellement ici établir, non ce qui ne fut pas, mais ce qui fut, en nous montrant la persistance des cultes indigènes et locaux dans l'Afrique du Nord, l'Espagne et la Gaule. Les premières études de l'auteur ont, il y a bien des années, été consacrées à la religion africaine; les fouilles d'Alésia l'ont mis en contact journalier avec les antiquités gauloises; il était ainsi admirablement préparé au travail dont il nous offre les fruits. Ses conclusions reposent, comme précédemment, sur



un dépouillement consciencieux et un classement méthodique de tous les textes épigraphiques qui intéressent son sujet, et il a tenu compte, dans une plus large mesure que précédemment, de la foule des ex-voto anonymes. Une exposition lucide et une disposition bien ordonnée rendent aisément accessibles au lecteur les résultats de cette vaste enquête. Trois séries parallèles de chapitres passent en revue les principales divinités, les sanctuaires et les rites, la diffusion géographique et la diffusion sociale des cultes africains, ibériques et gallo-romains. Ils n'étudient pas seulement les dieux dont nous possédons les images et la signification de leurs attributs divers, mais les cultes plus primitifs des arbres et des forêts, des pierres et des montagnes, des sources et des rivières, tous les multiples génies qui protégeaient la maison, l'écurie et l'étable, fécondaient les champs et les troupeaux. L'auteur s'attache à montrer aussi les formes caractéristiques des temples, qui ont été construits lorsqu'on a renoncé à adorer en plein air les puissances supérieures. Le mérite principal de cet ouvrage considérable, c'est qu'il nous offre un répertoire de toutes les formes de la dévotion que les fouilles nous ont fait connaître, un inventaire du panthéon infiniment varié dont les inscriptions nous énumèrent les déités.

Les conclusions qui résultent de cette étude ont une valeur générale pour l'histoire morale de l'Empire romain. Le fait essentiel qui nous frappe, c'est la vitalité des dévotions locales jusqu'à la fin du paganisme et même au delà. En Afrique, on constate que les cultes puniques et berbères sont pratiqués dans toutes les régions, sur la côte, comme dans le Tell et sur les Hauts-Plateaux. Les citadins leur restent attachés comme les campagnards et partout les anciens temples continuent à attirer les fidèles et à recruter leur nombreux clergé. De même en Gaule, les cultes celtiques ont laissé des traces sur toute la surface du pays, dans les régions du sud-est, les plus profondément romanisées, comme sur le rivage de l'Océan ou au nord des Ardennes, et ils ont pareillement leur place dans la vie urbaine comme dans la vie rurale. En Espagne au contraire, suivant M. Toutain, les cultes ibériques ne conservèrent de force qu'en Lusitanie et dans le nord-ouest de la Tarraconaise, c'est-à-dire dans la partie de la péninsule qui est tournée vers l'Atlantique, et ici même ils se maintiennent surtout dans les campagnes. Le long du rivage de la Méditerranée, dans le bassin

de l'Èbre et dans la Bétique, beaucoup plus largement ouverts à la civilisation gréco-romaine, on n'en trouve guère de vestiges. Mais je doute que l'on puisse conclure de là à leur disparition presque totale, et l'argument *e silentio* pourrait encore ici être trompeur. Cette absence de monuments est due surtout, je crois, au fait que les fouilles archéologiques ont été, en Catalogne, en Castille et en Andalousie, beaucoup moins nombreuses qu'en Gaule ou en Afrique<sup>1</sup>. La romanisation de la Narbonnaise, n'a pas empêché les dévotions indigènes de s'y perpétuer. Je veux bien que les cultes ibériques aient offert à l'action dissolvante d'une culture nouvelle moins de résistance que la religion des druides ou celle de Carthage, mais une exploration plus attentive du sol hispanique y fera probablement retrouver en grand nombre des chapelles où les petites gens continuaient à aller prier et sacrifiaient aux déités tutélaires de leur canton<sup>2</sup>.

Partout, dans les cités comme dans le plat pays, M. Toutain le remarque, le menu peuple a fourni aux temples indigènes presque la totalité de leur clientèle — car il faut tenir compte de ce fait que plus la condition des fidèles est modeste, moins ils ont fait graver d'inscriptions et plus chacune de celles-ci acquiert de valeur probante. Les fonctionnaires de l'État, les officiers de l'armée s'abstiennent en général de manifester leur piété envers les divinités des pays où ils sont envoyés. Les cités et les bourgades ne font guère de consécérations officielles aux déités locales, mais la foule des humbles restait fermement confiante dans la puissance des êtres divins qui avaient protégé les générations passées. La politique romaine respecta ces sentiments, elle usa à l'égard des cultes indigènes de la plus large tolérance et se borna à interdire des pratiques dont l'illégalité était flagrante, comme celle des sacrifices humains.

Nous souhaitons que M. Toutain mène à bonne fin la tâche ardue

1) Les vieilles pratiques païennes se sont perpétuées en Espagne comme en Gaule après le triomphe du christianisme. Voir p. ex. le 16<sup>e</sup> canon du III<sup>e</sup> concile de Tolède (en 589) : « Quoniam paene per omnem Hispaniam sive Galliam [l. Galiciam] idolatriae sacrilegium adolevit, etc.. » Cf. le canon 23, et aussi Schneider, *Archiv. f. Religionsw.*, XX, p. 155 ss.

2) Ce sont d'ailleurs souvent des dieux ibériques, comme ailleurs des dieux celtiques, puniques ou germaniques qui se cachent sous des noms purement latins; cf. par exemple pour *Tutela*, Wissowa, *Archiv. f. Religionsw.*, XIX, 1918, p. 33 ss.



qu'il s'est imposée et qu'il fasse pour l'Orient l'enquête minutieuse et précise qu'il a achevée dans les provinces latines. Si la dispersion des textes publiés y rend cette enquête plus laborieuse, elle donnera d'autant plus de prix à la synthèse qui en exposera les résultats.

F. CUMONT.

---

J. F. SCHELTEMA. **The Lebanon in turmoil, Syria and the Powers in 1860.** Book of the Marvels of the time concerning the massacres in the Arab country, by ISKANDER IBN YAQ'UB (*sic*) ABKARIUS, translated..... (Yale Oriental series: researches, vol. VII). New-Haven, Yale University Press, 1920 : 1 vol. in-8, 203 pages.

Ceux qui ont étudié le mouvement littéraire contemporain en Syrie connaissent bien les publications d'Iskender ben Yaqoub Abkariyous, d'origine arménienne, né à Beyrouth en 1827, mort dans la même ville en 1885, à l'âge de 58 ans, après y avoir exercé les fonctions de vice-consul des États-Unis et être entré quelque temps au service du gouvernement égyptien. L'histoire des massacres de 1860 en Syrie, qu'il a écrite, n'a jamais été publiée; le manuscrit, qui faisait partie de la collection Landberg, a été acheté en 1900 pour le compte de l'Université de Yale. C'est dans la bibliothèque de cette institution que M. Scheltema a été le trouver pour en donner la traduction en anglais : il a dû renoncer, à raison des difficultés actuelles, à en publier le texte arabe, ainsi que des remarques grammaticales sur le vocabulaire employé par l'auteur et sur les particularités de son style. Ce n'est sans doute que différé; les arabisants regretteront ce retard, mais du moins les historiens pourront dès maintenant profiter du document que le traducteur met à leur disposition.

Rappelons brièvement les événements. Depuis longtemps, les Druzes et les Maronites étaient en lutte. La montagne avait été tranquille pendant la domination des émirs druzes; mais l'occupation égyptienne qui suivit les succès remportés par Méhémet-'Alî sur les troupes ottomanes envenima les ressentiments, parce que Ibrahim pacha, après avoir cherché en vain à recruter un corps d'auxiliaires druzes, avait trouvé, au contraire, un concours empressé auprès des chrétiens du Liban. Le 30 août 1859, une querelle éclata à Beït-

Méri, à 14 kilomètres à l'est de Beyrouth; douze chrétiens et vingt druzes y périrent. Le 7 mai 1860, le moine Athanase Naoum, supérieur du couvent grec-catholique d'Ammîq, fut étranglé par un druze; peu après, un coreligionnaire de ce dernier fut assassiné de nuit dans un caravansérail, et son meurtrier resta inconnu. Les Druzes, qui se sentaient menacés, firent alors appel à leurs congénères établis dont le Hauran, au sud de Damas, dans ce groupe montagneux que, de leur nom, on appelle Djebel-Droûz.

Les consuls généraux des puissances interviennent auprès de Khourchid-pacha, gouverneur de Beyrouth, qui leur promet de se rendre sur les lieux et de prendre la direction des affaires; il envoie à el-Hâzmié, à cinq kilomètres de la ville, cinq cents hommes de l'armée régulière, deux cents *bachi bozouks* (irréguliers) et quatre canons. A ce moment-là, la population du district de Kesrawân, dans le nord du Liban, se souleva contre les chéïkhs de cette famille d'el-Khâzen sur laquelle s'appuyaient les agents de Louis XIV, deux siècles auparavant, les chassa et s'empara de leurs propriétés; le nouveau chef de ces révoltés, Târyoûs el-Béïtâr, envoya une bande armée dans le Choûf, mais celle-ci, sur l'injonction de Khourchid-pacha, se retira incontinent. Néanmoins une bataille se livre le 29 mai entre chrétiens et druzes; les réguliers turcs se joignent à ces derniers, battent les chrétiens et brûlent les villages. Des Maronites, fuyant la montagne, échappent à grand'peine aux attaques des Druzes et atteignent Beyrouth en laissant nombre de leurs sur le carreau.

Les habitants de Djezzîn, se fiant aux promesses du chéïkh Djanblât, vquaient tranquillement à leurs affaires lorsqu'ils furent surpris par une attaque soudaine de leurs ennemis: ceux-ci sont d'abord repoussés, mais ils reviennent à la charge et dévastent le pays. A Hâsbayya, sur les contreforts du mont Hermon (Djebel ech-Chéïkh), le chef turc, Osman-bey, attire les chrétiens à l'intérieur du sérail ou palais du gouvernement, les y maintient incarcérés huit jours; puis il en ouvre les portes aux Druzes qui massacrent tout. A Râchayya, petite ville voisine où les chrétiens s'étaient barricadés, la ville est prise d'assaut.

Vient ensuite le siège de Zahlé. Ici, nous avons affaire à une population intolérante, constituée en république théocratique sous l'influence des Jésuites, empêchant les grecs-orthodoxes de rebâtir



leur église et leur école. Les gens des villages d'alentour, molestés, viennent mettre le siège devant la ville ouverte. Nouri-bey, envoyé par Khourchid-pacha, plante ses tentes devant Zahlé et ne s'oppose pas à l'attaque; Yousef Karam y est aussi, avec ses contingents, mais il n'intervient pas. Le 18 juin, les Druzes donnent l'assaut; les habitants s'enfuient du côté de la mer; les assaillants mettent à mort, entre autres, le R. P. Billotet et deux religieuses.

A Deïr-el-Qamar, gros village à sept heures de Beyrouth qui fut le chef-lieu de la montagne sous les princes des familles druzes de Ma'n et de Chihâb jusqu'au temps de l'émir Béchîr qui adopta Beït-ed-dîn pour sa résidence, la population était mélangée, Druzes et chrétiens. Le 30 mai, les premiers attaquent le bourg, mais ils ne peuvent y entrer et doivent se contenter de brûler les maisons des environs. Le lendemain, les Druzes reviennent à la charge. Pendant que William Bird, missionnaire américain, était en conférence avec le chef druze Béchîr Abou-Nakad, ils pillent et brûlent les maisons inoccupées, tuant les habitants qu'ils rencontrent. M. Bird en sauva un grand nombre en les accueillant dans sa maison, gardée par des soldats turcs. Après le départ de Tâhir-pacha, les Druzes bloquent la ville et mettent à mort ceux qui tentent d'en sortir. Le 19 juin, ils y entrent, et le 20 ils occupent le sérail sans opposition de la part des troupes régulières. Excités par leurs chefs, les assaillants pillent, violent, tuent, brûlent; le gouverneur ottoman se déclare incapable de rétablir l'ordre. Cela se passa de même à Beït-ed-dîn; il n'en réchappa que six hommes qui s'étaient réfugiés chez des femmes druzes: celles-ci se montrèrent plus loyales que les grands chefs.

Abkâriyoûs attribue le mécontentement dans lequel vivait la populace musulmane de Damas à l'occupation égyptienne (convention de Kutahia, 14 mai 1833), aux mesures édictées par la Sublime-Porte à la suite du traité de Paris (30 mars 1856), lesquelles établissaient l'égalité entre musulmans, chrétiens, et juifs, et à l'imprudence des chrétiens qui se mirent à porter des vêtements de couleur verte et à ouvrir des tavernes en plein marché. C'est à la nouvelle des massacres de la montagne que la plèbe commença à se montrer insolente. Ahmed-pacha, gouverneur général de la province, donne des assurances aux chrétiens qu'il ne leur sera fait aucun mal. Cependant les insultes se multiplient; le chef de la police ordonne

d'arrêter les auteurs de ces troubles et de les obliger à balayer, comme des forçats, les rues du quartier chrétien. La populace se soulève : les troupes turques font feu sur elle ; elle se disperse. Ahmed-pacha fait tirer à poudre le canon de la citadelle, et une gargousse enflammée met le feu au marché qui confine au quartier chrétien. La plèbe se soulève à nouveau, attaque le consulat de Russie dont le titulaire était absent, mais assassine le drogman et tout le personnel. Tous les consulats furent victimes de cette fureur, sauf celui d'Angleterre. Le consul américain est battu et blessé ; alors commence le massacre des chrétiens. Les moines franciscains, un missionnaire protestant furent mis à mort. Cela dura neuf jours. Beaucoup de musulmans notables sauvèrent des victimes en les recueillant chez eux ; le mufti, Mohammed Nasib, blâma publiquement la sédition ; le faubourg du Meïdân, habité en grande partie par des musulmans, fut protégé contre les désordres par deux personnages influents, Çaleh el-Mohaïni et Sa'ïd Nouri. L'émir Abdel-Kader posta ses serviteurs dans les rues et les ruelles, et réussit à entraver les troubles.

La Porte (informée qu'une expédition française se préparait) se hâte de désigner un commissaire extraordinaire muni de pleins pouvoirs dans la personne de Fuad-pacha. Celui-ci arrive à Beyrouth le 17 juillet ; le corps expéditionnaire y débarque le 16 août. Ahmed-pacha et Khourchid sont arrêtés, conduits d'abord à Constantinople, puis ramenés en Syrie sur la protestation des ambassadeurs des puissances, traduits devant un conseil de guerre, condamnés à mort et fusillés dans la citadelle de Damas. Non moins de soixante-dix personnes furent pendues, et d'autres condamnées à des peines variées.

Abkâriyous paraît s'être montré un narrateur bien informé et exact, car son traducteur n'élève aucune objection contre son récit, d'ailleurs conforme aux renseignements que j'ai pu recueillir moi-même à Damas, seize ans à peine après ces événements. Désireux de faire œuvre d'historien, M. Scheltema a ajouté à sa traduction une introduction et une conclusion, donnant la première un résumé des événements antérieurs à ceux de 1860, et la seconde un récit de ce qui s'est passé depuis. Je ne puis partager toutes les opinions de l'auteur, que je trouve tendancieuses, bien qu'il se pique d'impartialité. Il se fait des illusions sur la situation intérieure de l'Empire



ottoman, et en profite pour attaquer les décisions des puissances; il se sert, d'ailleurs, surtout de documents diplomatiques anglais, reflet de la politique suivie alors par l'Angleterre, qui n'est plus celle que nous avons vue de nos jours. Quand il affirme que « les chrétiens étaient, somme toute, bien traités dans le royaume du Grand-Seigneur » (p. 17), il oublie ou ne connaît pas la condition des *dhimmis* en territoire musulman, vivant de leur vie propre à condition de souffrir sans murmurer toutes les exactions, toutes les avanies. Les divers *Khatt i chérif*, rendus sous la pression des puissances, ont tenté de remédier à cet état de choses (ce qui prouve qu'il était déplorable); ils ont réussi à modifier les lois civiles, mais non la condition des tributaires, inscrite au plus profond de la conscience musulmane, parce qu'elle est tracée dans la loi canonique, d'origine divine. L'auteur reconnaît toutefois que les Turcs s'étaient désintéressés de la montagne, dominée jusqu'en 1697 par la famille druze des Ma'n, ensuite par celle de Chihâb, également druze (p. 19); il fallut « les intrigues étrangères pour brouiller les Maronites et les Druzes » (p. 18), tandis que les Turcs empêchaient les chrétiens de se massacrer les uns les autres. Il est du devoir de tout État civilisé de maintenir la paix entre les populations que le hasard des conquêtes lui a soumises, mais ce n'est pas là la question.

Le point de départ de la mésintelligence qui a fini par ensanguiner le Liban pourrait être l'exil à Malte, par l'Angleterre, en 1850, de l'émir Béchir; mais des troubles avaient déjà eu lieu en 1840 et dans les années qui suivirent. La Porte chercha à y remédier en envoyant des fonctionnaires étrangers au pays, tels que 'Omar-pacha, croate d'origine (il s'appellait Michael Lettes), ancien précepteur d'Abd-ul-Médjid et commandant le corps turc en Crimée. Les puissances, sous l'inspiration de Metternich (conférence du 27 mai 1842), demandent et obtiennent que le Liban soit divisé en deux districts gouvernés par des fonctionnaires indigènes: cette mesure eut peu de succès. Les Maronites s'agitent à la nouvelle du meurtre des consuls européens et des chrétiens à Djedda (15 juillet 1858); c'est qu'ils se sentaient menacés. Il ne suffit pas de déclarer que l'influence de l'évêque Tobie a été « sinistre »; il faudrait rechercher les causes du mécontentement des indigènes.

L'auteur paraît mal informé quand il dit que Fuad pacha a été grandement entravé dans son œuvre de répression, de réparation

et de réorganisation par la présence de l'armée française et l'action de ses collègues de la commission internationale. Si le Liban a été constitué en province autonome (6 septembre 1864) sous un gouverneur chrétien choisi avec l'assentiment des puissances, régime qui a amené la tranquillité de la montagne, on peut être sûr que si le gouvernement ottoman l'a admis bon gré mal gré, c'est surtout pour ne pas s'exposer à un danger pire, celui d'un État séparé avec un souverain étranger. Dès que les Turcs ont pu se débarrasser de cette entrave, ils l'ont fait, au cours de la grande guerre.

Si bien averti que soit M. Scheltema de la politique européenne, il y a des détails qui lui échappent. *Partant pour la Syrie* est loin d'être un chant historique, (p. 165); la romance composée par la reine Hortense avait été imposée comme air national aux musiques militaires du second Empire; si nos troupes jouaient cet air en débarquant, c'est pure rencontre fortuite. Quant à l'expression de « chacals » désignant les Zouaves, ce sont eux-mêmes qui s'étaient donné cette appellation au cours des guerres d'Afrique, et non ceux qui auraient voulu les décrier.

Toutefois, l'auteur veut bien reconnaître que l'homme malade l'était depuis fort longtemps; son état de santé instable était déjà constaté par Sir Thomas Roe, ambassadeur de Charles I<sup>er</sup> à Constantinople, de 1621 à 1628. Ce n'est pas un argument que de répéter, d'après le révérend Malcolm Mac Coll, que « les puissances sont une bande de brigands qui n'osent pas saisir leur proie par crainte d'avoir à se disputer lors du partage! » (p. 175). Le missionnaire convaincu, mais ingénu, qui a écrit cette phrase n'a évidemment rien compris à la question d'Orient.

CL. HUART.

V. MINORSKY. — **Note sur la secte des Ahlé Haqq.** — Paris, Éditions Leroux s. d. 142 p., in-8° avec 9 planches et 1 carte.

Les Ahlé Haqq sont une secte, alide d'apparence, répandue principalement dans le Louristân, le Kurdistan et l'Azerbaïdjan, avec des groupes disséminés dans les autres parties de la Perse, la Transcaucasie et le Turkestan. C'est Colebrooke qui les signala pour la première fois en Occident d'après le *Dabistan el Medheb* de Cheïkh



Allah Mohsin Fani qui vivait, croit-on, à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle. L'incertitude en ce qui les concerne, en dehors du mystère dont ils s'entourent volontiers, provient des diverses appellations par lesquelles on les désigne ou ils se désignent eux-mêmes et qui sont, ou trop générales comme *Gholat*, *Ali Allahi*, ou affectées à d'autres sectes comme Noşairis. M. Minorsky a eu l'avantage de parcourir à plusieurs reprises leur pays d'origine et d'être mieux au courant de leurs livres sacrés et de toute la littérature qui les concerne.

La pierre-angulaire de leur religion consiste dans la croyance aux incarnations successives de la Divinité qui s'est manifestée sept fois parmi les hommes. En même temps que la Divinité, se réincarneraient quatre anges qui se transmettaient les fonctions dont ils étaient chargés dans une existence antérieure : Vicaire de la Divinité et Directeur des consciences, Juge des actions des fidèles, Enregistreur de leurs actes, Ange de la mort. La première incarnation de la Divinité est Khâvendegâr, la dernière Khân Atech qui disparut sous la forme d'un faucon et s'envola dans la direction de Sahend. Mais c'est la quatrième, Solţân Şâhaq, qui est la plus importante : c'est sous lui qu'eut lieu la révélation accomplie de la Vérité. Toutefois, la secte ne tarda pas à se ramifier : on compte actuellement de sept à douze branches des Gens de la Vérité.

Leur religion paraît être le résultat d'un syncrétisme qui a soudé ensemble des dogmes hétéroclites d'une ancienneté variable. Mais, outre que le caractère soufi domine dans les conceptions et les termes de cette religion, elle est liée étroitement à l'organisation théocratique de la dynastie des Séfévis depuis ses débuts à Ardébil. L'on peut même se demander s'il n'a pas existé des rapports entre le créateur du grand centre religieux de cette ville et Solţân Şâhaq, une des incarnations de la Divinité d'après les Ahlé-Haqq. En tout cas, comme le montre une récente publication de M. A. Dannon, *Un interrogatoire d'hérétiques musulmans en Asie mineure en 1619*, leurs dogmes hétérodoxes avaient pénétré profondément en Asie Mineure.

Une des particularités de cette secte est le sacrifice du coq dont l'institution est expliquée par une légende remontant au temps de Solţân Şâhaq. Elle a valu aux Ahlé-Haqq le surnom de *Khorous-Kochân* (tueurs de coq); d'autres animaux, moutons et bœufs, sont également sacrifiés, mais c'est le coq le plus important. Ils pra-

tiquent le jeûne le plus rigoureux, mais il ne dure que trois jours, au commencement de février. Une autre pratique consiste à couper une noix dont une moitié est remise à l'initié : c'est aussi la partie essentielle du rite du mariage et de celui de l'enterrement. Les Ahlé Haqq pratiquent aussi les unions mystiques fraternelles, même entre des personnes de sexe différent. Naturellement, ces rites comportent, comme dans les autres sectes soufites, des réunions extatiques dont les effets miraculeux sont décrits, non pas seulement par les fidèles, mais par les voyageurs étrangers.

Le dogme de la métempsychose est admis chez les Ahlé-Haqq, mais la façon dont ils le concilient avec la croyance au jugement dernier est mal définie. Somme toute, ils paraissent panthéistes. Du reste, ils sont excessivement tolérants, sauf avec les musulmans, sonnites ou chiites. Ceux-ci répliquent par l'accusation de célébrer des orgies nocturnes, calomnies régulièrement dirigées contre les dissidents par les fanatiques orthodoxes dans toutes les religions. Réduits à pratiquer la *tayiyyé* (dissimulation) ils prennent leur revanche en raillant les pratiques de l'islâm, telles que le jeûne, la prière et le pèlerinage. Naturellement ils boivent du vin, et même une de leurs sous-sectes, les Yadegaris, autorise l'usage de la chair de porc.

M. Minorsky a joint à son mémoire divers appendices, dont l'un est le résumé de ce qui a été publié sur la secte<sup>1</sup> et les autres, la traduction des livres religieux des Ahlé Haqq. On peut juger par cette courte analyse de la valeur du mémoire, de la richesse de sa documentation puisée aux sources mêmes sur un sujet si peu connu, et reconnaître qu'il a droit à tous nos éloges.

René BASSET.

---

A. J. WENSINCK. — **Tree and birds as cosmological symbols in Western Asia.** — Amsterdam, 1921, 56 p. in-8°.

Dans l'épopée de Gilgamech, le héros, arrivé à l'extrémité orientale de la terre, rencontre un arbre mythique, composé de pierres

1) 6-1. Dans l'analyse du passage du *Dâbistân*, Doldol est donné comme le nom du cheval de 'Ali. Chez les sonnites, c'est celui de la mule du Prophète.



précieuses, roses et bleues. Il est placé au bord de l'Océan où le soleil commence sa course : c'est l'arbre de lumière. Un autre arbre de même nature est représenté comme existant dans le mystérieux Eridu. Après Lenormant<sup>1</sup>, M. Wensinck rapproche ces arbres mythiques de ceux qui sont mentionnés dans la Genèse, ils ont la même signification cosmologique. Il étudie ensuite la représentation de ces arbres sur les sceaux babyloniens. Passant ensuite à d'autres de même nature, existant sur d'autres points cardinaux, il montre que les notions géographiques ont reculé peu à peu à mesure que les connaissances s'étendaient, que l'Occident délimité par le pays de Mashu, s'est déplacé pour devenir la Méditerranée, puis l'extrémité de la Méditerranée, le détroit de Gibraltar. C'est dans les Dionysiaques de Nonnos qu'on trouve la description d'un arbre, un olivier, déjà mentionné par Philostrate, comme voisin du temple d'Heraklès à Gadès et qui était d'or avec des fruits d'émeraude. La légende d'Héraklès sur ce point lui paraît dériver de celle de Gilgamech — rappelons-nous l'Hercule tyrien — et certains de ses détails fabuleux se retrouvent dans la version musulmane de celle d'Alexandre. L'auteur pense ensuite à l'arbre mythique du songe de Nabuchodonosor, le même que celui de la vision de Zacharie et d'Ezéchiél, qui occupe le centre du monde : c'est celui qui figure dans le Qorân (xxi, v. 55) ; il étudie ensuite ce qui concerne « le lotus de la limite » ; c'est l'arbre du ciel, le *touba*, opposé à celui de la terre et qu'on rencontre dans divers apocryphes ; il a son parallèle en enfer : le *zakkoum*.

Le second chapitre est consacré à l'Oiseau et au Soleil : le premier est le coq, animal mythologique dont une aile s'étend à l'est, une autre à l'ouest ; les pieds sont dans la septième terre et la terre est attachée sous le trône céleste : son chant doit annoncer le jour de la résurrection : d'après une autre tradition, sa poitrine est d'or jaune, son ventre d'argent blanc ; un de ses pieds d'hyacinthe rouge, l'autre d'émeraude verte. L'origine de cette conception est talmudique. Le coq figure sur un certain nombre de cylindres et de monnaies. A propos des rapports entre le coq et le soleil, il y aurait peut-être lieu de rappeler que, chez les anciens, le coq était con-

1) *Les origines de l'histoire*, t. I, 1880, in-12, p. 74 et suiv.

cré à Apollon, c'est-à-dire à Hélios<sup>1</sup>. D'autres oiseaux comme l'aigle (*nasr*) et le vautour (*'oqāh*) souvent confondus<sup>2</sup> jouent encore un rôle dans cette mythologie et sont représentés sur les monuments figurés ainsi que les fabuleux *anqā* et *simourgh*.

Toutes ces questions ont été étudiées par M. Wensinck avec une finesse d'interprétation et une richesse d'information auxquelles on est heureux de rendre hommage.

René BASSET.

1) Cf. les autorités citées par Van Staveren, dans ses notes au *Mythologicon* de Planciades Fulgentius (*Auctoris mythographi latini*, Leiden, 1742, in-4°, p. 650, note 2) et la métamorphose d'Alektryon ap. Westermann, *Scriptores poeticae historiae graeci* (Brunswick, 1843, in-8°) p. 360-361.

2) Sur la confusion de l'aigle et du vautour, cf. mon *Loqmān berbère* (Paris, 1890, in-12) p. xxiii-xxix.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

**Syria, Revue d'art et d'archéologie**, 2<sup>e</sup> année. Paris, Geuthner, 1921. — La seconde année de la revue SYRIA ne le cède en rien à la première pour le choix et la variété des sujets traités, la beauté et le nombre des illustrations.

M. E. Pottier continue sur *L'art hittite* son étude largement illustrée, véritable répertoire des documents de cette civilisation actuellement mis au jour. — Au cours de la 1<sup>re</sup> année, M. Pottier avait donné son opinion sur les théories de M. Autran dans son ouvrage sur les *Phéniciens*. M. R. Weill prend ces théories comme point de départ d'une étude sur les *Phéniciens, Egéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive*. — La *Phénicie et les peuples égéens* attire également l'attention de M. L. Wooley, directeur des fouilles anglaises de Carchémish, qui se propose « de mettre en évidence quelques faits, de publier quelques objets restés inédits jusqu'à ce jour et d'en tirer des théories provisoires ». Cette étude a été composée avant la publication de M. Autran, mais comme les « conclusions, tout en s'accordant à certains égards avec les siennes, se trouvent à la fin complètement opposées », l'auteur a ajouté quelques précisions pour rendre sa position absolument nette.

M. Fr. Cumont étudie *Le Jupiter héliopolitain et les divinités des planètes* d'après le bronze de la Collection Sursock publié par M. Dussaud en tête du volume précédent. Il condense, dans un autre article, les résultats de l'exploration de deux *catacombes juives de Rome*.

M. Diehl traite de *L'école artistique d'Antioche et les trésors d'argenterie syrienne*; six planches mettent sous les yeux du lecteur divers objets de cette origine.

M. Sakisian explique comment s'est réalisée *L'unité des écoles de miniaturistes en Perse* malgré les dominations étrangères et le morcellement politique. — M. H. Violet, au cours d'une mission en 1912-1913, a recueilli des documents sur la mosquée de Nayn, à deux jours d'Ispahan, *Un monument des premiers siècles de l'hégire en Perse*. — M. Cl. Huart commence une étude sur *Les Banou-'Annaz* dont la dynastie régna aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région de Holvan et de Kirmâneh.

M. Flury continue son étude sur les *Bandeaux ornements à inscriptions arabes* et, en deux articles sur *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam*, M. Massignon montre que les conceptions musulmanes de l'art « dérivent des postulats fondamentaux de la métaphysique musulmane. » (p. 50),

que l'on considère l'architecture, les jardins, les tapis, les miniatures, la musique, la poésie. « L'idée directrice de cet art musulman est de hausser au delà des formes, de ne pas idolâtrer les images, mais d'aller au delà vers Celui qui les fait bouger comme dans une lanterne magique, comme dans un théâtre d'ombres, qui est le seul permanent (p. 160). »

MM. de Lorey et Wiet publient *Les cénotaphes de deux dames musulmanes à Damas* dans le cimetière de Bâb el-Shaqr.

M. Dussaud termine son étude sur *Le peintre Montfort en Syrie, 1837-1838*. — M. Migeon reproduit une vue de *Hama de Syrie* d'après une aquarelle faite en 1853 par Flandin, le collaborateur de Coste et de Botta, et un bassin de marbre à inscription arabe du XIII<sup>e</sup> siècle, transporté de cette ville à Londres.

M. du Mesnil du Buisson étudie *Les anciennes défenses de Beyrouth* depuis l'époque arabe antérieure aux croisades jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

*La création du Musée d'Adana*, racontée par son fondateur, le colonel Normand, est une œuvre récente qui a « uni dans un même culte du Beau, du Vrai, de l'Utile, Turcs, Grecs, Arméniens, Arabes et Européens ». — Les *Inscriptions grecques et latines du Musée d'Adana* sont commentées par le Père Mouterde de l'Université de Beyrouth. — Un *Sarcophage d'Anavarza* maintenant au même Musée, donne à M. Michon l'occasion de grouper 37 sarcophages à guirlandes syro-égyptiens dont 15 proviennent de Syrie, 14 d'Égypte et les autres de divers endroits. — Le musée du Louvre doit à l'initiative du colonel Normand une statue de style assyrien, taillée au IX<sup>e</sup> ou au VIII<sup>e</sup> siècle dans un bloc de pierre de la région d'Arslan Tach, à 40 kilomètres de Djérahbous vers l'Orient. Dans une *Note sur la statue de Métellé* (lieu de la découverte), M. Pottier donne la description de ce précieux monument, la première statue assyrienne entrée dans nos collections nationales.

Comme dans le volume précédent, à la fin de chaque fascicule, le lecteur a été tenu au courant des nouvelles archéologiques et des récentes publications scientifiques concernant la Syrie.

L. DELAPORTE.

**Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient**, t. XX, n<sup>o</sup> 4. *Notes et mélanges. Bibliographie. Index et Table*. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1920. Grand in-8 de 271 p. — Ce volume qui termine l'année 1920 se compose surtout de notes archéologiques de bibliographie et de documents administratifs; il est afférent à une période où la multiplicité des tâches incombant aux collaborateurs réguliers du Bulletin, aux trop rares membres ou élèves de l'Ecole, les contraignit à la dispersion. On n'en accueillera qu'avec plus de satisfaction l'écho des premiers travaux d'une nouvelle recrue. M. DEMIÉVILLE, dont le compte-rendu d'une publication récente d'E. Leumann (*Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten*), atteste déjà la compétence en matière de Bouddhisme chinois,



L'intérêt principal du numéro se porte sur les spécimens, malheureusement trop limités, de la traduction entreprise par M. G.-CH. TOUSSAINT d'un poème tibétain, le *Padma Than Yig*. Cette version atteste une rare maîtrise; sa littéralité n'exclut pas l'élégance. Il s'agit d'une histoire des existences du guru d'Odḍiyāna, le Bouddha Padmasambhava, révélateur d'un exotisme supérieur aux différents véhicules et conciliant pour le salut théorie et pratique, « Nouveau Seigneur du fruit des actes en accord avec la loi » (p. 52). Notre connaissance du tantrisme s'enrichira lorsque pourra se publier en entier ce travail qui honore l'Orientalisme français.

P. MASSON-OURSSEL

JAMES BISSETT PRATT, PL. D. — *India and its Faiths. A Traveler's Record*. — (Boston et New-York, Houghton Mifflin Co., 1915, in-8, 15-483 pages; 24 illustrations, relié; prix : 5 dollars). — Ce livre est un recueil d'études religieuses rédigées après un voyage aux Indes en 1913-1914. L'auteur décrit d'abord l'hindouisme, le culte, les pèlerinages, les maîtres, les prêtres, les saints, en donnant, sur Dieu et les dieux, le devoir, la destinée, la loi, toutes les explications utiles pour bien faire comprendre une théologie lointaine et compliquée. Il expose ensuite les différents mouvements de réforme qui s'y sont manifestés, et insiste sur le Brahmo Samaj, l'Arya Samaj, les Radhasoamis et les téosophes. Puis viennent les études sur les grandes sectes, les Kabir Panthis, les Sikhs, et les religions d'origines étrangères plus ou moins importantes, les Jāṇas, les Musulmans, les Parsis, enfin sur les bouddhistes de Birmanie et de Ceylan. Il termine en dégagant les idées générales de tout ce qu'il a exposé : la valeur du bouddhisme et les sources de son pouvoir, le présent et l'avenir des missions chrétiennes dans les Indes, ce que l'Occident pourrait emprunter à l'Orient.

J'ai lu beaucoup de livres sur les religions des Indes, les réformes qui y sont tentées, le « modernisme » dans ces pays; je n'en ai jamais rencontré d'aussi intéressant, d'aussi vivant, d'une telle pénétration. L'auteur n'est pas un sanscritiste, mais il est un maître de la psychologie des religions.

A. HOUTIN.

Abbé de MARGON. — *Lettre sur le confessorat du P. Le Tellier, avec une introduction et des notes sur la Politique des Jésuites et l'Oratoire* par I. de Récalde (Paris, Librairie moderne, 1922, in-16 de 309 p. : prix : 5 francs). — Agent secret de Le Tellier, Margon se brouilla avec lui et publia en 1715-1716 trois lettres qui « éclairent d'un jour redoutable l'apogée et la chute de cette étrange dictature exercée par la Compagnie de Jésus sur la Maison de France : le confessorat », M. de Récalde a reimprimé ces documents en les accompagnant, selon sa coutume, de notes très érudites.

A. HOUTIN.

Le R. P. Jean-Joseph NAVARTEL de la Compagnie de Jésus. — **Une contemplative au XX<sup>e</sup> siècle. Sœur Marie Colette du Sacré Cœur, religieuse clarisse du monastère de Besançon, d'après ses notes spirituelles 1857-1905** (Paris, de Gigord, in-12, xix — 376 pages). — « Le présent ouvrage renferme un résumé de l'autobiographie et de très longs extraits de notes spirituelles » d'une religieuse qu'on assure « parvenue à la faveur suprême du mariage spirituel » et qui, en tous cas, a présenté plusieurs phénomènes intéressants de la vie mystique, comme les évanouissements extatiques et les stigmates (invisibles) au milieu des mains, des pieds et à la tête.

Jusqu'à quel point les extraits publiés sont-ils choisis sans parti-pris et cités intégralement, textuellement? Le sommaire du chapitre XI annonce, entre autres matières : « Un petit rêve sur la persécution de l'église de France ». Or cet extrait n'est pas donné. On l'a sans doute supprimé au dernier moment, sans penser à modifier le sommaire. N'aurait-il pas trahi de trop manifestes illusions? D'autre part, quand il s'agit d'une personne qui a été malade si souvent et si longtemps, pourquoi l'éditeur ne donne-t-il aucun détail sur son tempérament et sur ses maladies? Il nous dit, dans l'introduction, que la sœur « garda toujours, sans rien perdre de sa sérénité, son aimable caractère et sa bonne humeur » (page xiv), et cependant, plus tard (p. 278), il est obligé de nous conter, pour rendre le récit intelligible, « que le support de sœur Marie-Colette devint difficile à ses compagnes » et « qu'elle continua à faire beaucoup souffrir la sœur infirmière qui mettait à la soigner toute la bonne volonté possible ». Cela est-il donc si facilement conciliable?

L'auteur adresse « un merci fraternel » à quelqu'un qui lui « a suggéré sur plusieurs points d'heureuses retouches ». Les retouches sont-elles jamais heureuses sur des documents psychologiques aussi délicats, ou bien ne devraient-elles pas être indiquées ou justifiées en note?

Quoi qu'il en soit de ces observations, nombre des extraits cités présentent un réel intérêt psychologique et confirment nettement, pour tout esprit non prévenu, que le mystique prête ses croyances théologiques à ses expériences mystiques et qu'il ne les en tire pas.

— A. HOUTIN

Maurice VAUSSARD. — **L'intelligence catholique dans l'Italie du XX<sup>e</sup> siècle.** Préface par Georges Goyau (Paris, Gabalda, 1921, in-12, xxi-346 pages; prix : 7 fr. 50). — Ce livre est une collection d'études sur les principaux chefs du mouvement catholique organisé en Italie : Toniolo, Meda, Sturzo, le Père Gemelli, et quelques écrivains courtoisement présentés comme « savants et artistes » : Ferrini, le cardinal Maffi, Borsi, Papini. Comme on le voit par ces noms, la politique tient beaucoup plus de place dans ce volume que la science en général. Quant à la science de l'histoire des religions, il



n'en est aucunement question, pas même pour signaler les quelques prêtres qui ont essayé de l'acclimater parmi leurs coreligionnaires et dont les tentatives ont été étouffées par Benoit XV tout comme par Pie X et Léon XIII. Peut-être l'auteur en parlera-t-il dans l'histoire religieuse de l'Italie au XIX<sup>e</sup> siècle qu'il prépare et qu'il mènera jusqu'à la mort de Pie X. Tel quel, son présent ouvrage est utile; il rendrait encore plus de services si une table alphabétique des noms propres permettait d'y trouver facilement les renseignements dont on a besoin.

A. HOUTIN.

James Bisset PRATT, Ph. D., Professor of Philosophy in Williams College. — **The Religious Consciousness. A Psychological Study.** New-York, Macmillan Co, 1921 ; in-8, viii-488 p. — En 1907, la *Revue* a signalé (Tome LV, p. 368-383) un livre de M. Pratt sur la *Psychologie de la Croyance religieuse*. De cette étude « fort bien faite », le récen seur concluait que « la psychologie de la religion est définitivement entrée dans la phase objective et scientifique ». Le nouveau livre de M. Pratt confirme cette conclusion et fait réaliser de nouveaux progrès à cette science nouvelle.

L'auteur y décrit, d'après la méthode purement expérimentale, la « conscience religieuse ». Après avoir rappelé ce qu'est la religion en général et quels sont ses rapports avec le subscscient, la société et l'individu, il l'examine dans l'individu (enfance, adolescence, conversions) et dans les principales manifestations (croyance en Dieu et dans l'immortalité, culte, prière, mysticisme). De toutes ces très intéressantes études, les cinq chapitres consacrés au mysticisme sont peut-être les plus remarquables. Ils tirent une valeur particulière de ce que l'auteur, qui a étudié l'hindouïsme et le bouddhisme, voyagé dans les Indes, en Birmanie et à Ceylan, connaît bien le mysticisme de l'extrême-Orient. Son exposé est donc beaucoup plus complet que celui de la plupart de nos livres qui ne traitent guère que de la forme catholique orthodoxe.

La philosophie de M. Pratt, qui appartient au groupe des « réalistes critiques », lui fait parfois exprimer des jugements qui me semblent contestables au point de vue strictement historique. Je ne lui chercherai point chicane ici. Je me contente de signaler un ouvrage, plus suggestif encore que le premier, et d'exprimer le souhait qu'on le traduise en français.

A. H.

Jules SAGERET. — **La Religion de l'Athée** (Paris, Payot, 1922, in-16, 255 pages; prix : 6 francs). — Comme ce livre, qui nous a été envoyé pour compte rendu, ne traite aucunement d'histoire religieuse, il échappe à l'objet de notre *Revue*. Il relève de la critique des philosophes, des moralistes et des théologiens. Je me contenterai donc de quelques courtes remarques. On peut y regretter une certaine inexactitude d'expressions. L'auteur dit, par exemple,

que les « théistes » doivent admettre « une histoire que dominent le Péché originel, l'Incarnation, la Rédemption, la Résurrection et d'autres miracles ». Pas du tout. Les chrétiens sont tenus à de telles croyances, mais les chrétiens ne sont qu'une espèce du genre théiste et les théistes d'Orient, par exemple, n'acceptent aucunement ces traditions. D'autre part, puisque l'auteur assure qu'il ne veut fonder ni une Église nouvelle, ni un culte nouveau, ne commet-il pas encore une autre confusion en parlant de « la religion de l'athée » ? On dit, il est vrai, dans la langue nouvelle, la religion du socialisme, la religion de la musique, la religion du dandysme, la religion de l'humanité, etc. etc...

L'auteur se propose « de mettre en évidence ce que l'athéisme possède en fait de matériaux propres à la construction morale et sociale ». Il écrit donc une morale du parfait athée. Son livre, logiquement, devrait être intitulé : « La morale de l'Athée ».

M. Sageret moraliste ne craint point d'entrer dans les détails. Par exemple, à propos de la famille, il dit : « Il (l'athée) sait que, par couple humain, il faut deux enfants, plus, très souvent, un troisième afin de compenser les unions stériles et la mortalité des êtres, inévitablement nombreux, qui n'atteindront pas l'âge de se reproduire. Au-dessous de ce taux minimum de natalité, c'est la marche vers l'extinction de la race. Son idéalisme humain lui dicte impérieusement le souci de la conservation de l'espèce humaine, tant comme nombre que comme qualité, souci qu'il aura d'abord pour sa propre lignée spirituelle, c'est-à-dire sa patrie ». Et encore : le bon athée est « optimiste », « il penchera vers la démocratie ». « Sera-t-il donc socialiste ? Pas nécessairement. » L'auteur ajoute que lui-même n'est pas socialiste.

M. Sageret, je crois, peint surtout une sorte d'athéisme, le sien. Son travail n'en est pas moins intéressant, sympathique, estimable. Je me permets de souhaiter que l'auteur le reprenne sous un autre aspect, ou le complète, en nous donnant les portraits des athées que connaît bien l'histoire, et même quelques silhouettes d'athées contemporains. Nous serions certainement alors beaucoup mieux renseignés. Ce livre ne nous fait connaître l'athéisme que sous des tendances « scientistes », bourgeoises, moralisantes. L'athéisme a cependant toujours comporté d'autres variétés, aristocratiques, sceptiques, pessimistes et joyeuses. On ne s'en douterait guère à lire M. Sageret. Ceux qui appartiennent à ces dernières variétés, il est vrai, n'éprouvent généralement pas le besoin de qualifier l'athéisme de « religion ».

A. HOUTIN.

**Annuaire Pontifical Catholique. Année 1922.** In-16 de 704 pages à 2 col. compactes, avec 265 illustrations. Prix : 16 francs. — **Annuaire Pontifical catholique, fondé par Mgr Battandier. Tables générales des 20 premiers volumes (1898-1917).** In-16 de 368 pages à 2 col. Prix : 12 francs (Maison



de la Bonne Presse, Paris, 5, rue Bayard, 1922). — La *Revue* (tome LXXXI, page 385) a signalé et loué, comme il convenait, la 23<sup>e</sup> année (1920) de cet annuaire qui lui avait été envoyée. L'année 1922, rédigée sur le même plan; mérite les mêmes éloges. Outre les listes habituelles de la hiérarchie et de la prélature, elle contient une série de notes sur divers sujets d'érudition ecclésiastique; quelques monographies d'ordres religieux, et de missions, des statistiques religieuses, les décorés pontificaux, les camériers et diplomates, etc. — Elle s'ouvre par une notice nécrologique de son fondateur, Mgr Battandier, mort le 23 mai 1921. Ce fut un grand travailleur et d'opinions extrêmes qui, comme son maître le cardinal Pitra, semble avoir été, au moins une fois, plus catholique que Léon XIII. Sa succession, c'est-à-dire la direction de cet annuaire, est échue à un assomptionniste, le R. P. Eutrope Chardavoine (avec le concours de nouveaux collaborateurs). Le nouveau volume imprimé par ses soins ne présente nulle part l'assertion de certaines thèses surannées qui étaient fréquentes chez le fondateur de cette très utile publication.

Le volume de tables est un répertoire précieux, non seulement pour l'histoire ecclésiastique contemporaine, mais pour maintes questions d'érudition relatives à l'histoire générale de l'Église depuis les origines.

A. HOUTIN.

# CHRONIQUE

---

## Publications nouvelles.

— Depuis quelques années la critique scripturaire voit se multiplier les travaux qui tendent à retrouver dans l'Ancien ou le Nouveau Testament une construction strophique. Nos collaborateurs exégètes, et notamment M. Maurice Goguel, tiennent les lecteurs de notre Revue au courant de ces essais dont plusieurs sont à prendre en considération. Nous empruntons à la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain (qui, après la tourmente, a repris une belle vitalité) l'analyse d'une lecture faite à l'Académie des Sciences de Vienne, le 20 avril 1921, par le P. Schmidt le directeur bien connu de l'*Anthropos*, qui a exposé son système personnel d'interprétation métrique des Évangiles (*Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*. *Rev. Hist. Eccles.*, janvier 1922, pp. 161-162) : « Cette étude... n'est elle-même qu'une première communication, une esquisse de preuves, et le noyau d'une édition complète des quatre Évangiles d'après leur enchaînement et leur structure strophique. Qu'il nous suffise de dire que le P. Schmidt étend sa découverte à tout l'Évangile et à tous les Évangiles, dont il fait ressortir l'art harmonieux et les sages proportions. Il étudie la constitution du vers, de la strophe, de la péricope, des groupements de péripopes; il donne en appendice des exemples nombreux, empruntés aux récits de la naissance du Seigneur, de la dernière cène, de la tempête sur le lac, de la multiplication des pains, de la démarche du jeune homme riche, de la parabole des vignerons perfides, de la discussion avec les pharisiens au sujet des deniers à payer à César.

« A la base du vers évangélique se trouve le verbe. D'une façon générale, et en négligeant les exceptions, tout membre de phrase avec son verbe constitue un vers. Il arrive même souvent qu'un nom forme à lui seul un vers. Les vers sont groupés en strophes. L'élément constitutif de la strophe est le distique ou tristique, qu'on rencontre rarement seuls, mais redoublés ou combinés en strophes de quatre vers (souvent dans S. Luc), de six vers (dans S. Matth. et S. Marc), de sept vers (prologue de S. Jean, histoire de l'enfance dans S. Matthieu), de huit vers (histoire de l'enfance dans S. Luc), de neuf vers (strophes solennelles de l'institution de l'eucharistie dans S. Marc et S. Matth.), parfois de douze et quatorze vers, rarement de cinq ou de dix vers, quelquefois de onze vers dans les strophes défectives et de treize vers dans les strophes compensatrices..



Les péricopes ne sont pas toujours formées de strophes de même espèce; par contre, celles-ci se continuent parfois au-delà de la péricope et se retrouvent dans tout un groupe de sections. »



— L'éditeur Battistelli, de Florence, annonce la publication d'une *Bibliothèque médiévale*, dirigée par M. Ezio Levi, professeur à l'Université de Florence. Cette *Bibliothèque* comprendra trois séries : une *Serie dantesca* renfermant les meilleurs commentaires de la Divine Comédie; un volume renfermant les *Légendes et visions d'outre tombe au Moyen Age* : (Alberic, Tundal, S. Brandan, S. Patrick, etc.); le *De ecclesiastica potestate* et le *De regimine principum* de Gilles de Rome; un volume sur la *doctrine politique de Boniface VIII* considérée dans ses grandes bulles; un volume sur les *Prophéties et légendes relatives à l'Empire*; les deux glossaires d'Uguccione de Pise et Giovanni de Gènes. — Une série d'œuvres latines renfermant : le *Psalterium decem cordarum*, le *De Ultimis tribulationibus* et les *Vaticinia* de Joachim de Flore; la *Chronique* de Fra Salimbene; le *De septem donis Spiritus Sancti* d'Etienne de Bourbon; le traité *Adversus Catharos et Waldenses* de Moneta de Crémone; la *Chronique* et les *Opera minora* de Franciscus Pipinus; et un volume de *Carmina Medii Aevi*, publiés par M. Luigi Suttina. — Une série de *textes romans* : la *Jérusalem céleste et Babylone la Grande* de Giacomino de Vérone; l'*Introdutione alle virtù* de Bono Giamboni; des anonymes florentins des *xii<sup>e</sup>, xiii<sup>e</sup> et xiv<sup>e</sup> s.*; une édition critique du *Novellino* par M. Aldo Feruch; des *Bestiaires* latins et en langue vulgaire édités par M. C. Frati; *Pyrame et Thisbé*, « cantare » italien, avec ses sources latines et romanes, éd. par M. Amos Parducci; la version catalane de Marco Polo, éditée par M. Mario Casella, etc. à

Cette collection se présente sous de très favorables auspices : conçue selon un plan très compréhensif, elle annonce des œuvres dont on désirait depuis longtemps des éditions critiques. M. Ezio Levi, qui en a pris l'initiative, l'a ouverte par un volume d'érudition très informée et fort attrayante sur *Uguccione da Lodi e i primordi della poesia italiana*. Nous reviendrons sur les conclusions de ce volume pénétrant : à propos de l'œuvre fruste d'Uguccione, l'*Avvento dell' Anticristo*, M. E. Levi étudie les rapports entre l'hérésie des Patarins et les origines de la poésie italienne. Ces origines sont fortement influencées, sinon déterminées, selon lui, par la crise religieuse qui agita la société laïque, de la « Pataria » au mouvement franciscain.



Nous avons mis quelque retard à signaler l'apparition d'une intéressante Revue genevoise : *Vers l'Unité, Revue internationale de libre recherche spiritualiste*, qui publie actuellement son huitième numéro. Elle n,

par son objet et par la collaboration qu'elle a groupée, d'assez nombreux points de contact avec notre Revue. Ses aspirations métaphysiques ne l'empêchent pas, en effet, d'étudier de façon positive quelques-uns des problèmes d'histoire qui nous occupent. M. H. Lichtenberger a donné dans le premier numéro une étude précise du Mysticisme de Maître Eckart où sont résumés la plupart des résultats qu'il expose dans son cours actuel en Sorbonne. Notre excellent collaborateur M. W. Déonna publie, dans le numéro 4, un brillant article où, sous le titre de : *Passé et Présent*, il présente, à propos de l'anniversaire de la mort de Napoléon, une série de curieux documents sur les présages ou rites funéraires, où l'agonie et la fin de l'Empereur apparaissent baignées dans une atmosphère de folklore très ancien, de traditions religieuses venues du fond des temps.



### SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 25 octobre 1921.*

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside. Présents : M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Pottier, Cordier, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Boyer, R. Dussaud, H. Girard, Glotz, Goguel, Guignebert, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Mayer-Lambert, Moncel, Ort, Ch. Picard, Pommier, de Pulligny, Renaudet.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président adresse les félicitations de la Société à MM. A. Moret et Fr. Thureau-Daugin, récemment nommés chevaliers de la Légion d'Honneur.

Le Secrétaire général adresse les félicitations de la Société au Président, M. H. Cordier, promu officier de la Légion d'Honneur.

Le Président souhaite la bienvenue à M. Ch. Picard, directeur de l'École française d'Athènes, présent à la séance.

Le Secrétaire général annonce l'achèvement de la *Bibliographie d'Ernest Renan* dressée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel. Il est décidé que la question de la publication de cette *Bibliographie* sera mise à l'ordre du jour de la séance de la Commission de publication qui se tiendra avant la séance de novembre.

Le Président annonce la récente parution du livre de M. R. Dussaud : *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (Paris, Leroux, 1921).

La parole est donnée à M. Ad. Lods qui lit une étude sur *Jean Astruc et la critique biblique de son temps*. Cette étude paraîtra en tête de la réédition des *Conjectures sur la Genèse* de Jean Astruc, qui est actuellement sous presse.



M. Ch. Picard fait ensuite une communication sur *Les dieux de la Colonie de Philippes (Macédoine) au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère d'après les ex-voto rupestres*. Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. Guignebert et Glotz présentent quelques observations. La séance est levée à 6 heures 30.

Séance du 29 novembre 1921.

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside.

Présents : M<sup>re</sup> Mélon, M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Danon, de Faye, R. Dussaud, H. Girard, Goguel; Guignebert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer-Lambert, Michaut, Moncel, Moret, de Pulligny, Rébelliau, Th. Reinach, Sidersky, Thomas, Toutain. Vignon.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 25 octobre qui est adopté sans observations.

Le Président salue Sir James Frazer et Lady Frazer qui assistent à la séance. Il adresse à Sir J. Frazer ses félicitations à l'occasion du grade de docteur *honoris causa* qui lui a été récemment décerné par l'Université de Paris.

M. Sidersky annonce la récente parution du livre de M. G. Contenau, membre de la S. E. R., sur la *Civilisation assyro-babylonienne*.

M. Danon offre à la Société un résumé, en langue turque, de conférences faites par lui sur l'exégèse biblique.

Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

MM. Théodore Reinach lit une communication sur le *Gnomon de l'idologue* et les détails relatifs au culte égyptien qu'on peut emprunter à ce texte. Ce travail sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

M. Danon présente quelques observations.

Le Président annonce la mort de M. G. Huet, Bibliothécaire-archiviste de la Société Renan, décédé le 11 novembre. Il exprime les vifs regrets de la Société, dont M. Huet avait été l'un des premiers fondateurs.

M. Alphandéry lit la notice suivante sur M. Gédéon Huet et ses travaux en histoire religieuse :

M. le Président vient de saluer la mémoire de notre confrère M. Gédéon Huet, décédé le 11 de ce mois. Vous permettrez, Messieurs, qu'avant de donner lecture du dernier travail qu'ait écrit M. Huet — et ce dernier travail, c'est à la Société Ernest Renan qu'il l'avait adressé il y a quelques semaines — je vous parle un instant du savant qui vient de nous quitter. La Société Ernest Renan n'a pas fait entrer dans sa coutume l'éloge solennel de ses membres décédés, mais ici, Messieurs, il s'agit d'un deuil de famille. C'est de Gédéon Huet qu'était venue l'idée première de notre groupe. Avec la réserve, la simplicité qu'il apportait en toute chose, il

s'éloignait devant quelques amis qu'il ne se fût encore formé, dans notre pays, aucune société qui se donnât pour mission de faire mieux connaître Renan, d'éditer intégralement son œuvre, tout au moins d'en inventorier les infinies richesses et, partant, de redresser tant de jugements erronés que la passion ou plus simplement l'ignorance même admirative ont fait porter sur ce maître spirituel de la France contemporaine. Cette idée, il fut heureux de la voir accueillie et plus heureux encore de la voir développée. Il trouva logique que, sous le patronage de Renan, se créât une œuvre qui irait répandre dans le public français le goût des études d'histoire religieuse sans préoccupation doctrinale d'aucune sorte, sans imposer de *credo* ni d'attitude métaphysique ou scientifique.

Ce goût des études religieuses, conçues dans un esprit d'indépendance sympathique (j'ai eu l'occasion de le dire sur sa tombe), il l'avait comme par droit d'héritage : sa famille, réfugiée en Hollande à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes, avait compté plusieurs théologiens et deux au moins, Jacques Lenfant et Gédéon Huet, furent du groupe d'amis et de correspondants de Pierre Bayle. Le pasteur Gédéon Huet eut l'honneur d'être en butte, comme l'illustre érudit de Rotterdam, à l'hostilité de Jurieu à l'occasion d'une *Apologie pour les vrais tolérants* qu'il avait publiée à Dordrecht en 1690. Il établit la table des matières du *Dictionnaire* de Bayle et je crois qu'un rapprochement émouvant s'impose entre l'ancêtre et le descendant, qui portent même nom, même prénom, et travaillent, à plus de deux cents ans de distance, à de patients travaux d'index, de bibliographie où leur personnalité s'efface pieusement devant celle des deux géniaux critiques, Bayle et Renan.

Gédéon Huet, qu'une très longue et très douloureuse maladie supportée avec un stoïcisme sans défaillance vient d'enlever à l'âge de soixante et un ans, était né en Hollande et, venu de très bonne heure en France, il y fit toutes ses études. Son père était un conteur fort estimé dans les Pays-Bas, curieux de psychologie et de poésie exotiques, d'une vaste culture, et l'on put croire que Gédéon Huet serait dirigé par lui vers la carrière littéraire. Il choisit une route très voisine. A l'École des Chartes, il se spécialisa bientôt dans l'histoire de la littérature française médiévale. Il s'était de bonne



heure armé d'une solide instruction philologique (il a donné d'excellentes éditions de Gace Brulé, de Gautier de Dargies, et la mort l'a empêché de voir publiée, par la *Société des Anciens Textes*, son édition du roman de *Doon de la Roche*. Bien vite, sa connaissance des langues et des littératures étrangères jointe à son très délicat discernement des valeurs en art littéraire lui donnèrent une place de premier rang parmi les élèves de Gaston Paris. Je ne citerai pas ici ses travaux d'histoire littéraire surtout parus dans la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, dans la *Romania*, dans le *Moyen-Age* : des amis, des collègues de G. Huet à la Bibliothèque nationale ont eu la pieuse idée de dresser et de publier la bibliographie de son œuvre considérable et qui risquerait de tomber dans l'oubli où meurent trop souvent les articles de Revues. Quelques-unes de ces études ont été groupées en volumes par M. Ed. Champion, sous le titre : *Notes d'histoire littéraire*, Paris, 1917-1918. Mais déjà dans certains de ces travaux, par exemple celui sur *Neptunus latin* (MA. 1901), celui sur *Apuléc au Moyen-Age* (MA. 1909), apparaît ce sens pénétrant du devenir religieux des œuvres littéraires. Le seul fait d'ailleurs qu'il ait utilisé sa parfaite connaissance de la langue hollandaise à faire connaître au public français le grand ouvrage de Kern sur le *Bouddhisme de l'Inde* (1902), montre que l'étude du passé et même du présent religieux a toujours été dans la vie scientifique de Gédéon Huet une sorte de second plan qui par instants se découvrait et révélait le sens de ses tenaces recherches. Il est clair que ses études de littérature comparée, celles surtout parues en grand nombre dans la *Revue des Traditions populaires* et à la *Revue de l'Histoire des Religions*, étaient de plus en plus orientées dans une direction que Gaston Paris n'avait fait qu'indiquer.

Comme ce maître, G. Huet recherchait dans le conte ou la légende l'élément premier, le corps simple; mais plus que Gaston Paris, plus même que Liebrecht, il demandait à cet élément premier sa signification religieuse : mythe très rudimentaire, rite à l'état fruste. Inversement, en ennemi-né de tout *a priori*, il reconnaissait aussi que le conte profane peut devenir un récit édifiant (p. ex. le conte du *Mort reconnaissant* devenant le *Livre de Tobie*), et enfin que certains éléments, au cours des siècles, peuvent se laïciser, se dépouiller de tout caractère religieux. Ainsi, dans un

article sur les *Légendes relatives à la statue de Vénus* (RHR., 1913, t. I), il démontre que les Centaures, les Satyres, toute la *faune divine* de l'antiquité classique, étaient considérées par le christianisme ancien (et à plus forte raison par le Moyen-Age d'Isidore de Séville ou d'Honorius d'Autun) comme étant du domaine de la plus banale histoire naturelle.

Cette recherche de l'élément religieux, des traces d'ascèse, de mystique, d'eschatologie même sous l'artifice littéraire ou bien encore sous l'idéologie politique, il la poursuivait sur le terrain le plus actuel : témoin ce travail qu'il nous a donné il y a quelques mois et où il discernait dans certaines formes — ou formules — révolutionnaires de ce temps (surtout en Hollande, où tant de choses sont d'origine théologique) — la vieille espérance messianique à peine modernisée en son essence et son aspect.

Appliquée au présent comme au passé, son investigation restait sereine; il portait en lui la forte discipline d'esprit nécessaire à tous ceux qui, selon la belle expression de l'auteur de la *Tâche de Psyché*, ont voué leur effort ignoré de la foule à « séparer les semences du bien des semences du mal ».

Par tempérament, il se défiait de toute systématisation. La méthode chez lui était rigoureuse, mais elle était discrète, comme tout en lui était discret. Je crois que les très rares aperçus méthodologiques qu'il ait formulés se trouvent dans un article, *Authenticité et valeur de la tradition populaire*, paru en 1916 dans la RHR. A propos du livre de M. Foulet sur le *Roman de Renard*, il y donne des conseils d'une remarquable lucidité pour l'étude de ce qu'il appelle avec une émotion voilée « la partie la plus belle et la plus intéressante des traditions populaires : les contes qui vivent dans la mémoire du peuple ».

Je n'ai point la compétence nécessaire pour parler ici de son œuvre ni de sa méthode bibliographiques. Mais en cette matière, il est aussi tenu pour un maître par ses collègues, je m'en fie aux excellents érudits qui ont travaillé avec lui à cette *Bibliographie de Renan* sur le point de paraître. Et ce rapide portrait de notre ami manquerait de quelques-uns de ses traits les plus attachants si je n'évoquais devant le souvenir de ceux qui l'ont connu la minutieuse conscience professionnelle de ce savant à la pensée com-



préhensive, la courtoisie délicate, la bonté profonde de cet homme qui paraissait isolé par sa modestie et aussi par un mal implacable. Ses forces débiles, il les a données toutes à la science. Le jour où il a cessé de lire et de chercher, c'est que la mort était bien proche.

M. Gédéon Huet avait, peu de temps avant sa mort, adressé au Secrétaire général de la S. E. R., un mémoire sur *Une légende religieuse du moyen âge : Le roman de Saint Fanuel*. Cette communication est lue par M. Alphandéry. Le texte en sera publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

MM. Théodore Reinach, Danon et Sir J. Frazer présentent différentes observations.

La séance est levée à 6 heures un quart.

*Assemblée générale du 27 décembre 1921.*

La séance est ouverte à 4 heures et demie. M. H. Cordier préside.

Présents : M<sup>me</sup> J. Mélon, M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Pottier, Cordier, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Choublier, Contenau, Danon, De Faye, Dussaud, H. Girard, Glotz, Y.-M. Goblet, Goguel, Guignebert, Hackin, Lods, Macler, Masson-Oursel, Mayer-Lambert, Moret, Nicolardot, De Pulligny, Renaudet, Sidersky, Sinapien, Toutain.

Lecture est donnée par le Secrétaire général du procès-verbal de la séance du 25 novembre. Ce procès-verbal est adopté sans observations.

Le Président salue la mémoire de M. Courcelle-Seneuil, membre de la Société, récemment décédé, et prononce l'allocution suivante :

Messieurs,

Le mandat que vous avez bien voulu me confier l'année dernière prend fin aujourd'hui; grâce à vous, grâce à l'exemple de mon éminent collègue et prédécesseur, M. Edmond Pottier, au dévouement inlassable de notre excellent Secrétaire général, M. Alphandéry, et de ses collaborateurs, ma tâche a été rendue singulièrement facile. Nous avons continué à donner la preuve que des savants d'idées et de confessions différentes pouvaient, mûs par le seul souci de la vérité, traiter de questions d'exégèse sans se quereller. Au courant de cette année, l'impression de l'ouvrage d'Astruc a été commencée; les lettres de Renan à Maspero ont été publiées; enfin la Bibliographie des œuvres de Renan entreprise par le regretté Gédéon Huet et MM. Girard et Moncel, de la Bibliothèque Nationale, a été menée à bonne fin. Notre savant premier vice-président, M. Gui-

gnebert, professeur à la Sorbonne et notre actif second vice-président, M. René Dussaud, passent de droit à la présidence et à la vice-présidence de la Société. Nous allons procéder à l'élection des autres membres du Bureau.

La parole est donnée au Trésorier qui lit le rapport financier relatif à cet exercice. Les conclusions en sont adoptées.

M. Guignebert propose que la Société prenne un compte de chèques postaux. La proposition sera examinée par la commission des comptes.

M. H. Girard, au nom de la Commission de publication, rend compte de l'état des publications de la Société, particulièrement en ce qui concerne la Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan.

La parole est donnée au Secrétaire général qui lit le Rapport moral de l'exercice 1921. Les conclusions en sont adoptées sans observations.

M. Alphandéry ajoute quelques observations relatives à l'accroissement du nombre des adhérents de la Société.

« Si les noms, sur nos listes, s'ajoutaient sans cesse aux noms (c'est une supposition), si notre nombre d'adhérents grossissait à vue d'œil, nous n'aurions encore rien fait tant que notre activité ne se serait pas organisée en vue de réalisations scientifiques tangibles et très proches.

D'abord en ce qui concerne le service de la grande mémoire qui plane sur nos travaux. A mille indices, dans la pensée française, dans la littérature, dans les modes de sentir et de juger, il est visible qu'il se manifeste actuellement un retour à Renan. Il y a déjà eu, du vivant du maître et quelque temps encore après sa mort, un mouvement renanien; je ne le juge pas, je n'ai pas à le juger — mais je me permets de penser que si vous ne voulez pas voir le renouveau renanien qui se dessine actuellement aboutir à une mode assez vaine, à une attitude d'esprit médiocrement sincère et qui d'ailleurs se perdrait vite, il importe que nous travaillions à préciser le plus possible, par tous les moyens les traits d'une physionomie qu'on a si souvent dénaturée. Je sais que plusieurs de nous donnent le meilleur de leur effort à projeter toute la lumière sur l'œuvre intégrale de Renan, tant publiée qu'inédite, son évolution et la vie si riche et si complète de sa pensée; mais nous tous nous pouvons nous attacher à établir cette exégèse féconde de la pensée de Renan, puis à en répandre les résultats. Par là déjà ce nom de Société Ernest Renan recouvrira une réalité, ne sera pas qu'une banale étiquette.

Il me paraît qu'il existe un lien entre notre action renanienne et un projet dont je vous ai entretenu l'an dernier : la reprise des *Congrès d'Histoire des Religions*, interrompus par la guerre. Projet prématuré, m'a-t-on dit il y a un an. J'ai reconnu sans peine les difficultés d'ordre matériel et surtout moral que présentait sa réalisation, surtout si on devait concevoir nos nouveaux Congrès sous la même forme, avec les



mêmes cadres, avec le même mode de convocation que les Congrès internationaux d'avant-guerre. Je reviens sur ce sujet : depuis l'an dernier, les conditions ont légèrement changé — non que les relations internationales se soient simplifiées au point que les rapports entre les savants de pays différents s'en trouvent de beaucoup plus faciles — mais il s'est produit quelques faits, il s'est institué des formes de relations scientifiques peut-être mieux adaptées à la situation présente. Des Congrès, un congrès surtout auquel ont participé plusieurs d'entre nous, le Congrès de l'Art français, ont eu lieu avec plein succès. L'élément étranger y était représenté, et grâce à une sélection judicieuse, grâce à certaines précautions courtoises, tout froissement a été évité, la collaboration a été libre de toute arrière-pensée. Il s'est trouvé aussi que, au cours de cette dernière année, tombaient pour certaines Écoles ou Sociétés savantes, des anniversaires qui ont été entourés, à juste titre, d'une solennité étendue : la Société de Géographie, l'École des Chartes, l'École des Hautes Études ont célébré leur cinquantenaire ou leur centenaire. De nombreux savants étrangers ont tenu à donner des témoignages, dont quelques-uns très éclatants et très touchants, d'admiration et de reconnaissance à l'égard de la science française, des méthodes enseignées en France. Ces succès me paraissent singulièrement encourageants pour nous. Nous n'avons pas encore à songer à la célébration du cinquantenaire de cette Société, mais l'année 1923 amènera le centenaire de Renan. Nous aimons à espérer que le Gouvernement tiendra à ne pas laisser passer inaperçue cette date, mais peut-être est-ce à nous de lui suggérer et de réaliser en partie par nous-mêmes, d'organiser le mode d'hommage le plus propre à célébrer une œuvre qui a rayonné d'un tel éclat sur la vie morale et intellectuelle de son temps. Peut-être des invitations pourraient-elles être adressées à tous ceux, *Français et étrangers* qui se sont réclamés du nom, de l'influence de Renan dans le domaine de la pensée et de l'histoire religieuses. Le nombre en est grand, vous le savez. Ce que vous leur demanderiez, ce serait non pas des adresses, mais des mémoires scientifiques, d'érudition ou de philosophie religieuses. Leurs auteurs viendraient les lire ou chargeraient quelqu'un d'entre nous de les présenter en leur nom. Ce serait un hommage à Renan, non pas purement verbal, mais fait de réalités scientifiques, et ce serait un *Congrès d'histoire des Religions* sous une forme nouvelle, qui pourrait être ensuite répété, mais dont la France aurait eu l'initiative comme elle avait eu celle de notre premier Congrès international (1900).

Il va sans dire qu'une tentative de cet ordre a besoin d'être élaborée avec des soins infinis, et si l'assemblée prenait en considération cette suggestion que j'avance, non pas en tant que représentant du Bureau, mais sous ma responsabilité personnelle, j'estime qu'il faudrait charger une commission composée d'un assez grand nombre de nos collègues de discuter les questions de date, d'organisation scientifique, de répartition

en sections, de rapports avec les Ministères de l'Instruction Publique ou des Affaires Étrangères, avec l'Université de Paris, avec le Service de la Propagande, surtout d'établir une liste des invitations individuelles et collectives, ce qui est, de beaucoup, plus délicat à débattre que le principe d'un Congrès dont l'intérêt même ne me paraît pas être mis en question ».

M. Sidersky dépose sur le bureau de la Société, au nom de l'éditeur l'ouvrage du P. Meistermann *Capharnaüm et Bethsaïde*. M. Sidersky en fait don à la Société.

Le Président lui adresse les remerciements de la Société.

La parole est donnée à M. J. Hackin pour une communication sur *quelques remarques sur l'iconographie bouddhique de l'Asie centrale*, dont le résumé suit :

Composer un répertoire d'iconographie bouddhique moderne, était, il y a vingt ans, une tâche relativement aisée; des illustrations tibétaines comme le panthéon édité par Pander-Grünwedel, des traités japonais comme le *Butsu-zô-zu-i* facilitaient dans une très large mesure les recherches des iconographes. Par contre, les savants qui désiraient se livrer à des recherches plus approfondies sur le développement de certains thèmes de l'imagerie bouddhique ne dépassaient pas, dans la plupart des cas, les origines mêmes du panthéon indo-hellénisant; s'ils se risquaient à passer outre, pressés qu'ils étaient par le besoin de conclure hâtivement, ils ne le faisaient qu'en « sautant avec une adresse trop désinvolte de l'ancienne école gréco-bouddhique du nord-ouest de l'Inde aux plus basses productions de l'imagerie tibétaine (1) ». Le labeur archéologique de MM. Édouard Chavannes, Alfred Foucher et Paul Pelliot, les fouilles récentes de Sir John Marshall à Taxila, nous ont révélé toute la série des documents intermédiaires dont les pèlerins chinois nous avaient laissé entrevoir l'importance historique. Nous suivons désormais les transformations sérindiennes, chinoises et japonaises des divinités bouddhiques nées sur le sol de l'Inde. C'est ainsi qu'il nous est loisible de noter au passage les aspects variés de Vajrapâni qui, dès la période gandhârienne, se substitue au disciple Ananda. Au Turkestan ce même Vajrapâni figure sur les images votives comme compagnon du Bodhisattva Avalokiteçvara. Les dieux gardiens des quatre points de l'espace (*lokapâla*), d'aspect neutre et banal dans l'art du Gandhâra, revêtent au Turkestan le costume

1) A. Foucher, *R. H. R.*, tome XLVII, p. 116.



militaire qu'ils conservent en Chine et au Japon : lokapâlas découverts à Touen-houang par M. Paul Pelliot, et gardien japonais du Tôdaiji accusent une étroite parenté de formes. Nous nous proposons de rapprocher peu à peu de leurs archétypes continentaux les types iconographiques passés de la Sérinde au Japon entre le vi<sup>e</sup> et le x<sup>e</sup> siècle de notre ère ; les résultats déjà acquis dans ce domaine nous permettent de souligner le rôle capital assumé par l'Asie centrale dans la formation du panthéon bouddhique japonais.

Il est ensuite procédé à l'élection du Bureau pour l'année 1922 et à celle des membres du Comité en remplacement des membres sortants.

Ces élections donnent les résultats suivants :

**BUREAU** : *Président* : M. Ch. GUIGNEBERT; *Vice-Présidents* : MM. René DUSSAUD, Th. HOMOLLE; *Secrétaire général* : M. P. ALPHANDÉRY; *Trésorier* : M. Fr. MACLER; *Secrétaire des séances* : M. J. POMMIER.

**MEMBRES DU COMITÉ** : MM. G. BELOT, G. CONTENAU, Fr. CUMONT, P. DESJARDINS, Eug. DE FAYE, M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, P. GIRARD, J. HACKIN, Ch.-V. LANGLOIS, G. LANSON, H. OMONT, P. SOUDAY, Fr. THUREAU-DANGIN, J. TOUTAIN, A. Van GENNEP (réélu), Abel LEFRANC, Théodore REINACH (nouveaux).

M. Ch. Guignebert propose que M. H. Cordier, Président sortant, soit nommé Président d'honneur à titre de reconnaissant hommage. Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

La séance est levée à 6 heures 10.

#### *Séance du 21 janvier 1922.*

La séance est ouverte à 4 heures  $\frac{1}{2}$ . M. Ch. Guignebert préside.

Présents : M<sup>me</sup> E. Lambert, M<sup>lle</sup> Bminot, MM. Pottier, Ch. Guignebert, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, R. Dussaud, De Faye, Geuthner, H. Girard, Goguel, Homolle, Kindberg, Lacroix, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Pommier, De Pulligny, Roman, Sidersky, Sinapien, Strauss, Toutain,

Le secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de l'assemblée générale du 27 décembre 1921, qui est adopté sans observations.

Le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

En prenant place pour la première fois sur cette banquette présidentielle, mon devoir — un très agréable devoir — est, d'abord, de vous remercier de m'y avoir fait asseoir. Je tire fierté de votre confiance, que j'espère bien ne pas trahir. Vous pouvez être assurés qu'au moins toute ma bonne volonté, ou mieux, si vous le permettez,

ma volonté sans épithète, est acquise aux intérêts de notre Société. — Je voudrais brièvement vous faire part de quelques réflexions que m'ont inspirées le sens de ma responsabilité nouvelle et le souci de me rendre utile.

Notre jeune association compte déjà deux ans d'existence; elle a prouvé, par les faits, qu'elle était viable. Elle a eu la chance de trouver dans les deux savants éminents qui ont successivement dirigé ses débuts, deux guides à la fois expérimentés, sagaces et prudents, dont l'autorité personnelle a grandement servi sa réputation naissante. Nous leur garderons une profonde gratitude pour nous avoir conduits au point où nous sommes; pour nous avoir donné à la fois le sens de nos ressources présentes et la confiance en nous qu'il fallait pour en tirer parti. Nous n'avons qu'à suivre leur exemple et mon ambition est de les continuer. J'ai dit les continuer et non les recommencer; suivre le chemin qu'ils nous ont ouvert, mais y marcher, laisser derrière moi, s'il se peut, quelques bornes nouvelles, le plus de bornes possible.

Ce qu'il nous faut présentement acquérir, Mesdames et Messieurs, pour que notre étape soit longue et profitable, c'est la hardiesse et l'esprit d'entreprise.

Nos réunions sont à la fois instructives et édifiantes. Instructives parce qu'on y entend des communications pleines de science et qu'on y voit défiler des images fleuries d'intérêt; édifiantes parce qu'on n'y échange jamais que propos courtois et sympathiques. J'ajouterais volontiers qu'elles sont aussi charmantes, si cette épithète, d'ailleurs banalisée par un usage indiscret, ne paraissait un peu surprenante au regard du sérieux de nos occupations ordinaires et de la gravité de la plupart de nos personnes. Charmantes elles sont pourtant en ce qu'elles rassemblent régulièrement dans cette salle hospitalière un notable groupe de savants, d'érudits, de curieux des choses religieuses, qui ont évidemment plaisir à se trouver ensemble et à échanger des paroles agréables. C'est une bonne compagnie que la nôtre. Je m'en réjouis; mais je ne crois pas qu'en organisant ici, mensuellement, l'occasion de ces rencontres plaisantes et profitables, la Société Ernest Renan ait tout-à-fait atteint le but qu'elle s'était, semble-t-il, assigné lors de sa fondation. J'apprécie grandement le résultat auquel nous sommes arrivés, mais je crois que nous aurions tort de nous en contenter.



Nous sommes présentement une sorte de cénacle scientifique que nous pouvons bien dire — en famille — de qualité assez rare; un cénacle où nous causons utilement de sujets qui nous intéressent. Mais ce n'est pas pour causer que nous nous sommes unis, c'est pour agir; ce n'est pas pour nous complaire à agiter entre nous des problèmes qui font l'objet de nos occupations habituelles, eux ou leurs semblables, c'est pour apprendre à un public aussi large que possible que ces problèmes existent, pour montrer leur importance dans la vie spirituelle des hommes, pour attirer à eux les chercheurs, pour encourager et, s'il se peut, aider et diriger leurs efforts qui, isolés, risquent de se lasser ou de s'égarer. Les études d'histoire religieuse ont été jadis fort brillantes en France; un de nos devoirs, le premier, selon l'intention de notre fondation, est de le rappeler et de le prouver; mais présentement, elles sont infiniment moins prospères. Sans doute, à force de persévérance, les hommes qui pensent de leur utilité ce que nous en pensons nous-mêmes, ont fini par obtenir des autorités universitaires l'organisation sommaire d'un enseignement de l'histoire des religions. Tel qu'il est à Paris, il fait bonne figure, grâce à la collaboration du Collège de France, de la Faculté des Lettres et de l'École des Hautes-Études; mais qu'est-il encore en Province? Hormis Strasbourg, Lille et Aix aucune Université ne possède un seul enseignement qui se rapporte aux études religieuses. Et il en est ainsi, parce que le grand public instruit ne s'intéresse pas à elles, ou s'y intéresse trop peu; parce qu'il n'a vraiment pas les moyens de s'y intéresser. C'est la fonction qui crée l'organe. La fonction est la curiosité pour la science des religions et notre rôle à nous, notre devoir, c'est d'éveiller, de stimuler, d'alimenter cette curiosité. Pour que nous y réussissions, il faut que notre rayonnement s'accroisse. Il me semble que présentement nous tournons dans un cercle vicieux : nous n'avons pas d'influence — je parle de l'influence collective que nous devons souhaiter — parce qu'on ne nous connaît pas, en dehors d'un petit monde fermé, que nous constituons presque tout entier nous-mêmes; on ne nous connaît pas parce que rien ne nous révèle au delà des portes de cette salle. Nous nous trouvons incapables de nous manifester au grand jour, parce que des manifestations de ce genre, qu'elles prennent la forme de publications ou de publicité intensifiée, coûtent cher et que nous ne sommes pas riches. Et si nous sommes pauvres c'est que nous

ne sommes pas assez nombreux. Et ainsi le problème de notre extension numérique me paraît dominer tous les autres, car c'est par le nombre que nous pourrions acquérir ressources, force et influence; c'est lui qui nous fera maîtres de notre propre destinée; c'est lui, pour tout dire, qui nous vaudra peut-être une de ces générosités définitives qui fondent solidement la sécurité d'un trésorier, comme notre ami Macler.

Qu'il soit facile d'accroître notre nombre, je ne le crois pas; que ce soit impossible, je ne le crois pas non plus. Nous avons atteint le chiffre que pouvait nous donner la propagande que nous avons faite; nous ne le dépasserons guère par les mêmes moyens; mais peut-être est-il d'autres moyens qui nous rendraient service. Je songe à une propagande individuelle, personnelle qui n'a peut-être pas été, jusqu'ici, aussi active, aussi méthodique qu'il faudrait pour qu'elle fût féconde. Je songe aussi à l'organisation de manifestations hors d'ici; par exemple, quelques conférences sur des sujets particulièrement alléchants, données, je suppose à la Sorbonne. Je songe encore à une participation très active et très spontanée à la célébration du centenaire de Renan en 1923. Je songe enfin à une préparation pratique d'une reprise des congrès de l'histoire des religions dont notre secrétaire nous entretenait naguère. Je serais particulièrement reconnaissant à chacun de vous des suggestions qu'il voudrait bien me communiquer en vue d'atteindre le résultat indispensable que je propose à votre réflexion : accroître notre nombre et notre rayonnement.

Je ne perds pas de vue nos publications et elles seraient notre meilleur moyen de propagande si elles pouvaient être à la fois nombreuses, rapprochées et importantes. Je n'ai pas besoin de vous expliquer pourquoi elles ne sont pas présentement tout cela; mais nous devons nous efforcer de les hâter et de les répandre. Voyez-vous, Mesdames et Messieurs, il n'est pas encore assez flatteur d'être des nôtres pour qu'on vienne à nous sans y chercher quelque profit. Il y a celui de nous connaître; je ne le crois pas négligeable; mais il y a encore surtout celui de se rembourser de la cotisation annuelle par les facilités consenties par notre Société à ses membres au regard de l'acquisition de ses publications. Cet avantage rendra beaucoup quand nous serons des éditeurs plus actifs. Nous le serons. n'en doutez pas, dès que nous en aurons les moyens.



Oserai-je dire aussi que je verrais volontiers se modifier non pas l'esprit, mais le programme de nos réunions? La discussion, l'échange des idées, même des contradictions, est la vie d'une Société comme la nôtre. Nous ne discutons pas assez et la faute en est beaucoup aux questions qui, le plus souvent, retiennent ici notre attention. Ecouter de savants exposés, contempler de belles projections; c'est bien; ce n'est pas le mieux, qui est l'ennemi du bien. Je voudrais qu'on nous apportât ici plus fréquemment que par le passé des problèmes passionnants, des thèses qui prêtent à l'objection, voire à la controverse. J'entends à l'objection d'avance préparée, à la controverse solidement documentée et qui porte en elle assez de substance pour durer. Nous avons beaucoup improvisé jusqu'ici. Nous sommes certains, pour l'avoir éprouvé, que la discussion en ce lieu ne sera jamais qu'un échange sincère d'opinions compétentes. Nous ne pensons pas tous de même sur tous les points — heureusement — mais notre amour pour la science est le même et notre passion de la servir, nos méthodes de recherche et de critique sont pareilles. Nous n'avons à redouter aucune difficulté sérieuse, quel que soit l'objet du débat.

Mesdames, Messieurs, nous nous trouvons — n'est-ce pas? — dans une situation agréable et, au total, plutôt avantageuse. Pourtant si nous y demeurons, nous nous étioleons et nous périrons, parce que nous n'aurons pas vraiment justifié notre raison d'être. Vivre c'est bouger; c'est ne pas se tenir tranquille, c'est évoluer; c'est, sans doute, garder l'esprit qu'on a cru bon, mais c'est aussi lui chercher des applications nouvelles. On peut ne pas renier son passé et préparer cependant son avenir; ne pas dilapider son patrimoine et chercher à l'accroître. Mon ambition est de léguer à mon successeur un héritage encore plus riche que celui dont je reçois aujourd'hui le dépôt et la garde. J'espère que vous voudrez bien m'aider tous à la réaliser.

Quelques observations sont présentées par MM. de Pulligny, Toutain, Dussaud et Sidersky.

M. Maurice Goguel fait une communication, dont le texte suit, sur *l'Etat actuel du problème du Quatrième Evangile* :

M. Loisy dont on ne saurait trop admirer le fécond labeur vient de faire paraître une seconde édition de son commentaire sur le

quatrième évangile (1). A bien des égards c'est une œuvre originale. Non seulement elle est plus condensée et porte sur les épîtres johanniques en même temps que sur l'évangile, mais encore — et ceci est plus important — sur certains points capitaux, M. Loisy prend des positions nouvelles. En 1903, il voyait dans le quatrième évangile une œuvre homogène et croyait les particularités de son récit déterminées par des raisons d'allégorie; il admet maintenant que l'évangile johannique avait originairement une physionomie toute autre que celle que nous connaissons et que c'est un travail assez compliqué de remaniement, d'interpolation et de rédaction qui lui a donné sa forme actuelle. Tout en continuant à affirmer le caractère allégorique de l'évangile, M. Loisy ne fait plus de l'allégorie un principe aussi rigoureux d'interprétation.

Cette modification de certaines vues de M. Loisy est en relation avec le travail qui s'est poursuivi sur le quatrième évangile, notamment dans ces quinze dernières années et qui, sous l'influence d'hommes comme Schwartz, Wellhausen et quelques autres, n'a pas seulement continué et approfondi l'œuvre des critiques antérieurs, mais a réellement orienté la science dans des voies nouvelles. Il vaut la peine, croyons-nous, d'essayer de caractériser cette phase récente de la critique johannique, moins pour en suivre exactement le développement que pour essayer de dégager les termes, en partie nouveaux, dans lesquels se pose le problème et pour tenter de formuler quelques principes de méthode qui résultent, nous semble-t-il, des discussions qui se sont produites et de la confrontation des théories qui ont été soutenues.

Malgré près d'un siècle de controverses et de travail critique (2), on ne peut pas dire que l'étude du quatrième évangile ait abouti, à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, ou au début du xx<sup>e</sup>, sinon, à un consensus unanime, du moins à un degré d'accord comparable à celui qui a été réalisé pour d'autres parties du Nouveau Testament comme

(1) *Le quatrième Évangile, deuxième édition refondue. Les épîtres dites de Jean*, Paris, Émile Nourry, 1921.

(2) Nous avons esquissé l'histoire des études relatives au quatrième évangile : *Les études sur le quatrième Évangile. Revue générale dans la Revue de théologie et de philosophie*, 1914, p. 48-71, 123-146. Nous renvoyons à cet article pour les références bibliographiques antérieures à 1914.



les épîtres pauliniennes ou même les évangiles synoptiques ou le livre des Actes.

Deux opinions antithétiques restaient en présence. L'une est la thèse traditionnelle défendue, par exemple, en France par les pères Calmes et Lepin et par l'abbé Jacquier, en Suisse par Godet, en Angleterre, par Sanday, en Allemagne, par Bernhard Weiss et Zahn. Avec des nuances parfois assez importantes, ces auteurs soutiennent que c'est à bon droit que la tradition attribue le quatrième évangile à l'apôtre Jean, le disciple bien aimé de Jésus, celui qui, au dernier repas, était couché sur son sein et qui fut l'intime confident de sa pensée. Cet apôtre, parvenu à un âge avancé, se serait fixé à Éphèse où, vers la fin du premier siècle, il aurait rédigé son évangile, — ou bien l'aurait fait rédiger par un de ses disciples — pour corriger et compléter l'œuvre des synoptiques et en même temps pour illustrer par son récit le caractère unique de la personne du Fils de Dieu.

- Plusieurs des partisans de cette thèse admettent qu'il ne faut pas chercher dans le discours du quatrième évangile la reproduction littérale des paroles de Jésus, mais qu'il y a, au moins dans la manière dont ils sont rédigés, un élément subjectif assez important. Le Jésus du quatrième évangile est bien, d'après ces auteurs, celui qui a vécu mais l'évangéliste s'est attaché à rendre sensible l'image qu'il portait dans son cœur plutôt qu'à accumuler des détails historiques et des faits rigoureusement exacts.

En face de la thèse traditionnelle se place celle de l'école libérale. Elle est soutenue d'une manière particulièrement brillante entre 1895 et 1905 par une pléiade de savants de premier ordre, en France, par Jean Réville et Loisy, en Allemagne, par H.-J. Holtzmann, Jülicher, Wrede, Heitmüller et d'autres. Les divergences que présentent entre elles les opinions de ces critiques sont plus importantes que celles qu'il y a entre les idées des théologiens conservateurs. Ils s'accordent néanmoins sur un certain nombre de points essentiels que l'on peut résumer ainsi :

1° La tradition extérieure sur l'évangile est sans valeur. Elle est le résultat d'un travail fait *a posteriori* pour justifier l'autorité du livre;

2° L'évangile n'émane ni directement ni indirectement d'un témoin oculaire. Il ne provient donc pas de l'apôtre Jean;

3° Les préoccupations de l'évangéliste et son inspiration ne sont pas d'ordre historique et biographique, mais d'ordre apologétique, didactique et théologique;

4° L'auteur a utilisé la tradition synoptique en en usant très librement à son égard et en l'adaptant à ses besoins;

5° Les déviations que son récit présente par rapport à cette tradition sont le résultat de cette adaptation et ne résultent pas de l'emploi d'une ou de plusieurs sources particulières;

6° Les discours du Christ johannique n'expriment pas autre chose que la pensée de l'évangéliste;

7° Le quatrième évangile n'est donc pas, pour la vie de Jésus, une source qui puisse être utilisée conjointement avec les synoptiques, encore moins une source qui doive leur être préférée.

Naturellement les tentatives pour rapprocher l'un de l'autre les points de vue si opposés des écoles conservatrice et libérale n'ont pas manqué. On peut, à titre d'exemple, rappeler la théorie développée par Harnack. Le quatrième évangile est l'œuvre du presbytre Jean à qui il est expressément attribué par le *verset 24* du *chapitre 21*, verset qui est une addition à l'évangile faite par les presbytres d'Éphèse. Jean l'Ancien était originaire de Palestine, c'est pour cela qu'il a été, à tort, considéré en Asie comme ayant été un disciple de Jésus. En réalité c'était seulement un disciple de l'apôtre Jean et c'est son maître qu'il a mis en scène sous la figure du disciple bien-aimé comme garant de la vérité qu'il rapportait. L'évangéliste n'a pas voulu écrire une histoire de Jésus. Il s'est proposé un but très différent et plus élevé qui était de montrer ce que le Christ était pour sa vie intérieure personnelle.

Wendt, dans une étude qui date de 1900, a tenté de donner plus de précision à la distinction entre les éléments disparates qui sont réunis dans le quatrième évangile. Il admet que l'évangile tel que nous le lisons est une œuvre secondaire qui ne peut avoir aucune prétention à l'apostolicité mais que le rédacteur a utilisé et incorporé à son livre un recueil de discours et de paroles de Jésus qui présente une très grande valeur et qui doit émaner d'un témoin direct, sans doute de l'apôtre Jean.

Cette théorie de Wendt rappelle certains systèmes antérieurs dont nous voudrions dire un mot parce qu'ils ne sont pas sans présenter des points de comparaison instructifs avec les théories les plus récentes.



Déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle, Eckermann (1796) avait soutenu qu'il fallait distinguer entre l'auteur et l'éditeur de l'évangile. En 1811, sa théorie avait été reprise par Ammon. Plus tard, en 1838 et en 1856, Weisse avait, sous deux formes quelque peu différentes, soutenu que le prologue et les discours viennent de l'apôtre et que les récits leur ont été ultérieurement ajoutés par un de ses disciples d'après les souvenirs qu'il avait gardés de l'enseignement de son maître. Alexandre Schweizer (1841) avait cru de même que les récits galiléens constituaient dans le quatrième évangile une addition secondaire.

Il convient de faire spécialement mention des idées de Renan. Elles ont varié sur certains points dont l'importance n'est pas négligeable. C'est ainsi qu'après avoir dans la *Vie de Jésus* (1863) et dans l'*Antechrist* (1873) écarté l'idée de Jean l'Ancien et admis que l'évangile avait été écrit à Éphèse du vivant de l'apôtre Jean par un de ses disciples, il a, dans l'*Église chrétienne* (1879), admis que l'évangile avait été composé après la mort de l'apôtre par un personnage qui pourrait bien être le presbytre Jean et qui a exploité la mémoire de son maître et tiré parti de son enseignement. Mais, sur le point essentiel, les idées de Renan n'ont pas varié. L'illustre critique abandonne, à peu près complètement, l'historicité des discours mais retient, pour les faits, une tradition johannique qu'il juge excellente puisque c'est à elle qu'il emprunte le cadre et une partie des matériaux du récit qu'il a donné dans la *Vie de Jésus*.

Ce qui caractérise toutes ces théories, celles de Weisse, de Schweizer et de Wendt, aussi bien que celle de Renan, c'est qu'elles s'inspirent du sentiment que, si le quatrième évangile pris en bloc ne saurait être considéré comme historique, il y a cependant quelque chose à en retenir. Seulement il s'agit là d'une simple impression et la distinction entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être retenu est faite, en grande partie du moins, pour des raisons subjectives et non par l'application d'un critère objectif. Cela tient sans doute à ce que le problème n'a pas été envisagé par les auteurs que nous venons de citer à un point de vue assez général.

Ce qu'il faut retenir de ce qui précède c'est que, si vers le commencement du XX<sup>e</sup> siècle, les thèses de la critique libérale qui considère le quatrième évangile comme une œuvre allégorique et philosophique sont soutenues avec un grand luxe d'arguments litté-

raires, critiques et philosophiques, il existe cependant — et non pas seulement chez des partisans résolus des opinions traditionnelles, mais aussi chez des critiques dont l'entière indépendance et la parfaite liberté d'esprit ne sauraient être mises en doute — un sentiment plus ou moins précis que la théorie critique n'explique pas totalement l'origine du quatrième évangile et qu'il reste là un problème non entièrement résolu. Aussi la critique ne s'est-elle pas tenue pour satisfaite et a-t-elle continué à travailler depuis les grandes synthèses qui, avec Jean Réville, Loisy, Heitmüller et d'autres, ont marqué les premières années du xx<sup>e</sup> siècle. Son effort s'est exercé dans une double direction. Il a tendu d'abord à reprendre, à poursuivre, à vérifier et à approfondir les études antérieures. Il a eu ensuite pour objet de rechercher si l'impuissance de la critique à aboutir à une solution entièrement satisfaisante ne tenait pas à ce que la position traditionnelle de la question ne répondait pas entièrement au problème, tel que le posaient, non pas les théories des savants, mais les faits.

Nous passerons rapidement sur le premier groupe de travaux. Les questions relatives à la tradition sur Jean l'apôtre et sur Jean le presbytre ont continué à être débattues sans qu'il en soit ressorti une clarté nouvelle. La thèse de la mort précoce de l'apôtre Jean, thèse déjà indiquée par Albert Réville en 1897, a été vivement débattue depuis la monographie de Schwartz qui date de 1904. Même si cette thèse pouvait être considérée comme définitivement établie, la discussion ne serait pas close car on pourrait concevoir qu'une tradition spécifiquement johannique se soit constituée de très bonne heure. Spitta ne croit-il pas que la *Grundschrift* de l'apôtre Jean qu'il croit retrouver derrière le quatrième évangile est antérieure à 44 et Wendt n'avait-il pas abouti à donner une date semblable aux discours qu'il dégagait comme l'élément primitif?

On n'a pas l'impression que la critique des témoignages externes relatifs à l'apôtre Jean et au quatrième évangile puisse fournir un facteur décisif pour la solution du problème johannique. Ils ne constituent, en effet, par rapport à l'évangile lui-même, qu'un élément secondaire; au reste, ils sont sporadiques et si vagues, du moins, si on s'en tient à ce qui est vraiment ancien en eux, qu'il n'y a pas, en ce qui les concerne, d'interprétation qui s'impose. En



fait qui pourrait affirmer que la manière dont ils sont compris n'est pas, dans une large mesure, dictée aux interprètes par les convictions qu'ils se sont faites sur l'évangile lui-même?

Il ne faut pas attendre beaucoup plus de l'analyse de la pensée johannique. Certes, il y a là un facteur important pour l'étude du problème, il ne doit pas être négligé et l'on est loin encore du moment où, en ce qui le concerne, le dernier mot aura été dit. Rappelons seulement que le problème des relations de la pensée johannique avec la philosophie judéo-alexandrine n'est pas résolu. Si Jean Réville, Pfleiderer et Loisy ont présenté le philonisme comme étant, tout au moins, l'un des facteurs essentiels d'où dérive la pensée johannique, Harnack a soutenu qu'il n'y avait pas de lien étroit entre le prologue où s'exprime la théorie du logos et le corps de l'évangile et plus récemment, Wellhausen (1) a nié l'influence de Philon et des idées grecques et soutenu que la pensée johannique tout en ayant dépassé le judaïsme s'était développée sur le terrain juif (*zwar dem Judentum entwachsen aber doch auf dessen Boden gewachsen*). Il est presque superflu de dire que la définition aussi exacte que possible de la physionomie intellectuelle et, si on peut dire, théologique du quatrième évangéliste n'est pas indifférente pour la détermination des circonstances de composition du livre, mais, pour la solution du problème fondamental, il suffit de noter un fait essentiel, c'est que la théologie du quatrième évangéliste suppose derrière elle la pensée paulinienne, et, par conséquent, ne peut pas appartenir à la première génération chrétienne. Quelqu'importante que soit cette constatation, elle ne résout pas le problème car rien, *a priori*, ne peut s'opposer à ce qu'un évangéliste de la seconde ou même de la troisième génération chrétienne ait introduit, utilisé ou remanié dans son œuvre des sources ou des traditions plus anciennes. Il n'y a pas de corrélation *a priori* nécessaire entre le point de vue théologique de l'évangile et la valeur documentaire qu'il peut avoir, soit dans son ensemble, soit dans certaines de ses parties.

Beaucoup plus important est l'effort qui peut être fait pour dégager du quatrième évangile certaines données historiques. Il est peu

(1) Plus récemment Ed. Meyer (*Ursprung und Anfänge des Christentums*; I, Stuttgart et Berlin, 1921, p. 314 s.) a soutenu la même opinion que Wellhausen.

d'auteur de *Vie de Jésus* qui n'ait quelque tentative en ce sens. Rappelons seulement ce qui a été dit plus haut de l'emploi fait par Renan de l'évangile de Jean. Pendant longtemps les essais de ce genre sont restés fragmentaires et plus ou moins subjectifs, parce qu'on voulait seulement trouver dans le quatrième évangile des éléments conciliables avec les données synoptiques considérées comme ayant une valeur absolue. Il faut cependant signaler la thèse soutenue en 1890 par Paul Ewald. Ce critique qui appartient à l'école conservatrice a développé l'idée que l'on ne devait pas opposer les synoptiques au quatrième évangile comme s'ils formaient un bloc d'une valeur absolue. Il s'est efforcé de montrer que le récit qu'ils donnent présente certaines difficultés et appelle certaines objections qui ne portent pas contre la narration johannique. Il maintient l'idée à laquelle la critique s'est attachée pendant presque tout le XIX<sup>e</sup> siècle, celle d'une antithèse entre les trois premiers évangiles et le quatrième, seulement, contrairement à l'opinion générale, il la résout en faveur de Jean.

Sans entrer ici dans l'exposé des résultats auxquels la critique synoptique a abouti depuis une vingtaine d'années, nous pouvons noter simplement que la tradition synoptique n'apparaît plus, à l'heure actuelle, comme un bloc homogène, mais comme une combinaison artificielle d'éléments d'origine, de caractère et de valeur différents. En particulier le plan de la narration synoptique n'apparaît plus comme répondant au développement réel des faits du ministère de Jésus, mais comme étant un cadre créé, sous l'influence de certaines idées, par l'auteur du second évangile pour y insérer les traditions qu'il avait recueillies sur l'activité et l'enseignement de Jésus. On conçoit, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que, dans ces conditions, le problème que pose la confrontation des synoptiques avec le quatrième évangile soit infiniment plus complexe qu'il ne paraissait l'être au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit plus de rechercher si, dans le quatrième évangile, ne se trouvent pas certaines traditions ou certains renseignements qui puissent se concilier avec le tableau que tracent les synoptiques, il s'agit, dans chaque cas particulier, d'examiner s'il n'y aurait pas dans le quatrième évangile des renseignements auxquels il faille donner la préférence sur ce que nous apprennent les synoptiques.

Il convient de citer ici quelques exemples. Les évangiles synopti-



ques ne font commencer le ministère de Jésus qu'après que celui de Jean-Baptiste a pris fin. Le quatrième évangile parle au contraire d'une activité que Jean-Baptiste aurait exercée en Judée parallèlement à celle de Jean-Baptiste. Il ne s'agit pas de rechercher si cette indication est conciliable avec celle que donnent les synoptiques mais d'examiner si ce ne serait pas le quatrième évangile qui aurait raison contre les trois premiers. De même, les synoptiques réduisent à quelques jours à peine, le ministère de Jésus à Jérusalem, le quatrième évangile lui donne une durée beaucoup plus grande. Il ne s'agit pas de rechercher si le tableau général de l'activité de Jésus que trace Jean répond à la réalité — il apparaît au premier coup d'œil comme beaucoup trop incohérent pour avoir des chances d'être historique — il s'agit seulement de rechercher si le quatrième évangile n'a pas eu raison de développer plus que ne le font les synoptiques l'activité jérusalémite et si, en particulier, il n'y aurait pas lieu de retenir l'idée que Jésus a pu venir à Jérusalem, non pas à la veille de la passion, mais plusieurs mois plus tôt, à l'époque de la fête des Tabernacles c'est-à-dire au moment même où Jean place le dernier voyage de Jésus à Jérusalem. Dans le récit de l'arrestation de Jésus, Jean parle de la cohorte et du sannédrin là où les synoptiques parlent d'une troupe de gens armés envoyés par les autorités juives, il s'agit de rechercher si le texte johannique ne permet pas de reconnaître et de reconstituer une tradition dans laquelle l'autorité romaine prenait l'initiative de l'arrestation de Jésus ou, du moins, jouait dans cette affaire un rôle plus actif que celui qui semble ressortir des récits actuels. Donnons enfin un dernier exemple, celui qui, en l'état actuel de la critique, paraît peut-être le plus caractéristique. On sait que les récits synoptiques tels que nous les lisons font du dernier repas pris par Jésus un repas pascal et font mourir Jésus dans la journée du 15 Nisan. D'après le quatrième évangile au contraire, Jésus serait mort le 14 Nisan, le jour où l'on immolait l'agneau pascal. M. Loisy qui, en 1903, croyait que le quatrième évangéliste avait avancé de vingt-quatre heures la mort de Jésus pour en faire l'immolation du véritable agneau pascal, se prononce maintenant pour la date johannique et croit qu'elle est à la base de la tradition synoptique primitive. Telle est l'opinion d'un nombre toujours croissant de critiques qui cependant n'acceptent pas l'idée que le quatrième évangile aurait en bloc une valeur absolue.

Le récit johannique pose ainsi toute une série de problèmes. Nous sommes bien loin de croire que tous doivent être résolus dans le même sens, mais il suffit qu'un certain nombre le soient — et nous croyons qu'il faut mettre parmi eux ceux que nous venons de citer — pour qu'il y ait là un fait non pas seulement intéressant pour la vie de Jésus, mais important, capital peut-être, pour la solution du problème johannique.

Si intéressant en effet qu'il puisse être, grâce à une critique serrée du quatrième évangile, d'ajouter quelques matériaux aux documents précis si peu nombreux que nous avons sur Jésus, par là ne s'épuise pas tout l'intérêt du fait que nous venons de signaler. Il ne suffit pas de reconnaître quelques pierres solides dans la masse plus ou moins amorphe du quatrième évangile, il s'agit de comprendre comment et pourquoi elles s'y trouvent. C'est là le problème — celui de la composition du quatrième évangile — qui a été trop négligé par ceux-là même qui ont essayé de mettre en œuvre les matériaux johanniques et ce problème s'impose actuellement à l'attention des critiques.

Il se trouve justement que depuis une quinzaine d'années il a été mis à l'ordre du jour par des études qu'il n'est pas excessif de qualifier de sensationnelles de Schwartz et de Wellhausen. Ces savants n'ont pas abordé le problème de la composition de l'évangile de Jean par l'angle que nous indiquions tout à l'heure. Ils sont partis du fait qu'il y a dans cet évangile une série d'obscurités, d'incohérences, de contradictions qui ne peuvent se comprendre si l'évangile est une œuvre homogène composée d'un seul jet par un auteur unique, mais qui établissent que l'ouvrage a subi un travail assez complexe de remaniement, de rédaction et d'interpolation. En prenant pour point de départ de l'analyse les points où l'on remarque des contradictions manifestes ou des incohérences évidentes on peut essayer, c'est ce qu'ont fait Schwartz et Wellhausen, de retrouver le fil de la narration primitive et de reconnaître les diverses modifications qu'elle a successivement subies.

Les faits signalés par Schwartz et par Wellhausen avaient été à mainte reprise constatés avant eux, mais on les avait expliqués par les négligences d'un auteur mystique beaucoup plus préoccupé de traduire et d'exprimer son expérience intime que de rédiger un récit cohérent et bien ordonné. Parfois on avait eu le sentiment que



cette explication était insuffisante et l'on avait eu recours à l'hypothèse de mutilations accidentelles subies par l'évangile primitif, de déplacements fortuits de quelques-uns de ses feuillets. C'est ainsi notamment que Spitta avait tenté d'expliquer l'état dans lequel se présente le récit de la dernière soirée passée par Jésus avec ses disciples. Il n'y a plus à revenir sur ces hypothèses qui ont, à un moment donné, joui d'une certaine vogue mais qui ont été depuis abandonnées et même retirées, par exemple par Spitta lui-même.

Nous n'analyserons pas en détail les théories de Schwartz et de Wellhausen. Elles présentent entre elles certaines divergences mais ont bien des points communs ce qui n'a rien de surprenant puisque les deux auteurs ont publié leurs œuvres à peu près simultanément après avoir fait du problème de la composition de l'évangile l'objet de nombreux échanges de vues.

Wellhausen part de la relation étroite qu'il croit constater entre 14,1 et 18,1, relation qui lui paraît imposer l'élimination de la majeure partie des discours des adieux. Le passage 7,3-4 lui semble aussi significatif parce qu'il en ressort, à son avis, que Jésus n'a pas encore quitté la Galilée au moment où il se prépare à se mettre en route pour venir à Jérusalem.

L'incohérence que présente le quatrième évangile ne paraît pas à Wellhausen pouvoir être expliquée par l'hypothèse de matériaux d'origine et de caractères divers transmis et collectionnés sans plan préconçu. On aperçoit en effet certains récits qui, émergeant du chaos de la narration, constituent dans son sein comme une ossature et qui permettent de reconnaître le caractère général d'une *Grund-schrift* qui n'a pas été intégralement conservée et qui a subi des additions successives. Wellhausen ne croit pas possible de déterminer avec précision ce qui appartient à chacune des couches rédactionnelles représentées dans l'évangile actuel et il semble que postérieurement à la publication de son œuvre son scepticisme n'ait fait que s'accroître relativement à la possibilité d'épuiser l'analyse littéraire du quatrième évangile. Il est cependant possible, pense-t-il, de donner de la *Grund-schrift* qu'il appelle le document A et des additions qu'il désigne par la lettre B une caractéristique générale. Le document A est la création d'une personnalité vigoureuse, une œuvre littéraire au sens plein du mot. L'auteur connaît et utilise le récit de Marc mais il en use très librement avec lui. Le rédacteur —

ou plus exactement l'ensemble des rédacteurs désignés par la lettre B — ont utilisé les évangiles de Matthieu et de Luc, ils ont ajouté toute une série de morceaux empruntés aux synoptiques de manière à rapprocher la narration johannique du type courant de la narration évangélique. Ils ont transporté en Judée le théâtre principal de l'activité de Jésus et introduit tout un système chronologique nouveau par les voyages qu'ils font faire à Jésus à l'occasion des diverses fêtes. Enfin c'est à la couche B qu'appartiennent les discours.

Schwartz lui aussi admet qu'au point de départ de la formation du quatrième évangile il y a une *Grundschrift*. Son auteur était un poète dramatique d'une grande puissance et d'une grande originalité. Créateur génial il ne s'est nullement considéré comme lié par la tradition évangélique, sa seule préoccupation ayant été d'entonner, pour célébrer son Dieu, un chant tout nouveau. Dans la *Grundschrift* les poursuites contre Jésus étaient motivées par la résurrection de Lazare et c'était Pilate qui en prenait l'initiative. Ce poème qui ne peut pas appartenir à la période primitive doit cependant avoir été composé à une date relativement ancienne, sans quoi il n'aurait pas pu prendre à l'égard de la tradition évangélique la liberté que nous voyons qu'il a prise.

Cette *Grundschrift* était une œuvre beaucoup trop originale et qui présentait avec les synoptiques un contraste beaucoup trop violent pour qu'elle ait pu être conservée telle quelle dans l'Église, c'est ce qui explique l'intervention de deux écrivains postérieurs que Schwartz appelle, l'un le rédacteur (*Bearbeiter*), l'autre l'interpolateur. Ils ont travaillé dans le même sens, faisant perdre à l'évangile primitif son originalité et, par là, le rapprochant des synoptiques et le rendant acceptable pour l'Église en l'adaptant à ses besoins.

On le voit, sur les points les plus essentiels il y a accord entre Wellhausen et Schwartz, l'un et l'autre tout en admettant la formation progressive de l'évangile de Jean renoncent à définir avec précision les étapes successives par lesquelles il a passé. L'un et l'autre considèrent l'évangile primitif comme une puissante et originale création réalisée par une utilisation souverainement libre de la tradition synoptique. L'un et l'autre admettent également que le travail de rédaction et de remaniement subi par la *Grundschrift* a eu pour effet et avait pour but de rapprocher autant que possible le récit johannique du récit synoptique et de le rendre acceptable



pour l'Église. Enfin il faut noter que du système de Schwartz comme de celui de Wellhausen résulte une confirmation explicite de la thèse libérale sur l'absence de valeur historique indépendante des données proprement johanniques. En effet les différences que la narration johannique présente par rapport à la tradition synoptique ne s'expliquent pas par l'utilisation de sources particulières mais uniquement par des déformations de la narration synoptique.

C'est à des vues en somme assez semblables à celles de Wellhausen et de Schwartz que M. Loisy s'est rallié dans la seconde édition de son commentaire. La composition de l'évangile lui apparaît beaucoup moins homogène qu'il ne l'avait jugée en 1903. Lui aussi croit qu'on ne peut reconstruire à coup sûr les étapes de la composition littéraire et qu'il faut se borner à esquisser les grandes lignes du développement. M. Loisy considère comme indubitable le fait d'une rédaction composite de l'évangile mais il se prononce contre l'hypothèse d'une compilation de l'évangile tout entier sur des documents antérieurs, contre l'idée d'une tradition johannique distincte de la tradition synoptique et pour l'idée d'un recueil original progressivement enrichi de suppléments et retouché de manière à prendre la forme qui l'a fait recevoir dans le canon évangélique. L'écrit primitif n'apparaît pas à M. Loisy — et c'est certainement ici une heureuse correction des systèmes de Schwartz et de Wellhausen — comme un récit suivi et fortement charpenté, mais comme un recueil qui primitivement n'était peut-être pas destiné à la publicité et qui était formé de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation de son enseignement.

Le travail rédactionnel a eu pour premier objet de rapprocher l'évangile du type traditionnel représenté par les synoptiques. Il a eu ensuite pour effet de retoucher sérieusement le cadre chronologique en donnant au ministère de Jésus une durée de trois ans et demi à cause de la portée messianique de ce chiffre et en donnant 49 ans au Christ pour le faire entrer dans sa gloire au terme de sa septième semaine d'années. Le cadre ainsi constitué a été tant bien que mal rempli par des transpositions et des additions ainsi que par un développement plus considérable donné au ministère jérusalémite. L'évangile johannique ainsi rapproché de la tradition cristallisée dans les synoptiques a pu être agréé par l'Église. Il a conservé quelque chose de son esprit mystique mais a du sacrifier en

une certaine mesure sa transcendance et sa simplicité doctrinales. En même temps une fiction à propos de laquelle M. Loisy croit qu'il faut bien parler de fraude littéraire a procuré à l'évangile un auteur considérable et contribué ainsi à le faire accepter par l'Église.

Les théories de Schwartz et de Wellhausen reçurent un accueil assez différent suivant les critiques. Les uns lui opposèrent une fin de non-recevoir. Zahn, après avoir examiné les théories nouvelles, déclara qu'il n'y trouvait pas un atome de vérité, d'autres les traitèrent de fantaisies. Gregory, dans une étude un peu superficielle, Bernhard Weiss qu'on appelait couramment en Allemagne le Nestor de la science du Nouveau Testament, dans un travail plus approfondi, leur opposèrent des réfutations absolues. Clemen dans une étude consciencieuse et érudite concluait dans le même sens. Cependant Harnack déclarait que l'unité de l'évangile ne devait pas être entendue dans un sens rigoureux, que l'éditeur et le rédacteur avaient pu jouer un certain rôle et qu'au reste l'origine du quatrième évangile, tant au point de vue de l'histoire des dogmes qu'à celui de l'histoire littéraire était le plus grand mystère de l'histoire ancienne du christianisme. Bousset, tout en formulant sur des points essentiels des réserves importantes, reconnaissait qu'il fallait désormais mettre un point d'interrogation à côté de l'affirmation traditionnelle de l'unité de l'évangile et que la composition de ce livre posait un délicat problème qui ne pourrait guère être résolu sans l'hypothèse de plusieurs mains successives qui y auraient travaillé. Peut-être, concluait-il, devons-nous nous habituer à voir dans l'évangile l'œuvre d'une école et non plus d'un individu. Arnold Meyer formulait une série de réserves mais reconnaissait aussi l'existence d'un problème trop négligé dans le passé. Il déclarait avoir parfois essayé de le résoudre par l'hypothèse de remaniements mais y avoir renoncé. Johannes Weiss et Voelter faisaient connaître que, depuis plusieurs années déjà, ils avaient essayé de distinguer dans le quatrième évangile diverses couches rédactionnelles et qu'ils avaient exposé des théories dans ce sens dans leur enseignement académique. Mais ce qui prouve plus nettement que tout autre considération qu'il y avait réellement un problème nouveau c'est que, peu après Wellhausen et Schwartz, d'autres critiques qui avaient tout au moins commencé leurs recherches sans connaître les travaux des savants de Goettingue, exposaient des théories qui tendaient à expli-



quer, tout autrement il est vrai que ne l'avaient fait Schwartz et Wellhausen, les faits qui avaient servi de point de départ à leurs théories.

Il faut citer ici, par exemple, Roland Schütz, Soltau et Spitta. Dans une étude parue dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* en 1907 — et qui ignore encore les travaux de Schwartz et de Wellhausen, Roland Schütz soutient que les trois voyages de Jésus à Jérusalem rapportés dans la première partie de l'évangile ont été ajoutés après coup pour faire de Jésus un homme de la capitale et que, ces voyages éliminés, le plan du quatrième évangile se rapprochait beaucoup de celui de Marc.

Soltau a consacré depuis 1901 au problème du quatrième évangile une série d'articles dans lesquels il en a examiné les divers aspects. Il a formulé en 1906 les conclusions auxquelles il avait abouti (1). Les éléments constitutifs essentiels de l'évangile se ramènent pour lui à trois groupes. Il y a d'abord la source qu'il désigne par la lettre L et qui est constituée par ce qu'il appelle les légendes johanniques, morceaux rédigés vers 80 d'après les récits oraux de l'apôtre Jean. La seconde source désignée par la lettre S est formée d'emprunts faits aux synoptiques. La troisième R est un recueil de discours johanniques formé progressivement et qui a eu assez longtemps une existence indépendante.

Les deux premières sources ont été combinées dans une *Grund-schrift* que, vers 130, l'évangéliste a développée pour en faire un évangile complet en y ajoutant d'autres morceaux, les uns extraits des synoptiques, les autres appartenant à un stade de l'évolution plus avancée que les trois premiers évangiles. En même temps l'évangéliste a introduit dans son œuvre quelques éléments empruntés aux Logia mais c'est seulement une dizaine d'années plus tard que l'ensemble des discours est entré dans la composition de l'évangile. C'est à partir de 130 que l'évangile ainsi constitué a été attribué à l'apôtre Jean à cause des relations qu'avaient avec lui les récits de la source L. Postérieurement à 130 l'évangile a encore passé par les mains d'un continuateur (C) qui a ajouté le cha-

(1) *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt* Heidelberg, 1916 (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 1916, VI).

pitre 21 et d'un interpolateur (1) qui a introduit diverses gloses, le récit 20, 2-9, et peut-être le chapitre 11.

Le livre de Spitta qui date de 1910 se rattache aux autres travaux de cet auteur sur la littérature évangélique. Spitta croit qu'en éliminant du quatrième évangile les éléments secondaires on peut retrouver une *Grundschrift* qui serait la plus ancienne et la meilleure des traditions évangéliques. Pour la reconstruction de cette *Grundschrift*, Spitta part du chapitre 21, dont le caractère additionnel est aussi incontestable qu'incontesté. Tel qu'il se présente à nous le quatrième évangile est formé de trois éléments. Il y a d'abord ce qui provient de la *Grundschrift*, puis ce qui a été ajouté par le rédacteur qui est l'auteur du ch. 21 et qui est constitué, d'une part, par ce qu'il a emprunté à des traditions et, de l'autre, par ses réflexions. Spitta pose en principe que l'analyse à entreprendre ne peut s'appuyer que sur l'étude de l'évangile lui-même et qu'elle ne doit pas faire intervenir de critère emprunté à la comparaison du récit johannique avec la tradition synoptique parce que cette tradition ne constitue pas un bloc homogène et parfaitement historique.

La *Grundschrift* est, pour Spitta, une source cohérente, un récit bref, mais pour l'essentiel complet, de la vie de Jésus. Elle en présentait les divers éléments dans leur développement organique. Ce récit était l'œuvre d'un disciple de Jésus, très probablement de l'apôtre Jean, sa rédaction est fort ancienne et pourrait être antérieure à 44. Cette *Grundschrift* est le canevas sur lequel a travaillé l'évangéliste, développant les discours, faisant des additions et insérant ça et là ses réflexions personnelles.

Nous mentionnerons enfin les idées exposées tout récemment par l'historien Eduard Meyer (1). Il prend assez vivement position contre la méthode employée par Schwartz et Wellhausen. Il ne faut pas, dit-il, demander à un auteur comme le quatrième évangéliste une rigoureuse logique. Au reste qu'il s'agisse d'un texte composé d'un seul jet ou résultant d'additions successives, on ne peut en tous cas pas se le représenter comme un conglomerat tout fortuit de sources et de traditions mécaniquement juxtaposées l'une à l'autre. Il faut bien admettre que celui, quel qu'il soit, auteur ou rédac-

(1) *Ouv. cité.* p. 310 s.



leur, qui a donné au texte la forme que nous lisons lui a trouvé un sens cohérent. L'exégèse ne peut se dispenser de découvrir quel est ce sens, elle n'a pas le droit de jeter le manche après la cognée et de recourir tout de suite à l'hypothèse de remaniements. Eduard Meyer est cependant bien loin de nier la justesse de beaucoup des observations sur lesquelles s'appuient Schwartz et Wellhausen. Il admet que l'évangile ne nous est pas parvenu sous la forme que lui avait donnée son auteur mais qu'il a passé par les mains d'un éditeur qui a ajouté les *chapitres* 15 à 17, le *chapitre* 21 et divers morceaux comme la notice de 19, 35 et l'épisode de 20, 2-9 sur Pierre et le disciple anonyme au sépulcre.

L'évangile primitif n'était pas une œuvre homogène en ce sens que son auteur ne l'a pas écrite d'un seul jet en suivant ou bien ses souvenirs personnels ou bien une source cohérente. Il a utilisé des matériaux, il l'a fait avec une souveraine liberté, non pas à la manière d'un historien qui reproduit scrupuleusement ses documents mais comme un poète dramatique qui manie librement les données traditionnelles. Les matériaux sont indifférents à l'auteur, il ne les suit qu'autant qu'il a besoin d'eux pour illustrer les idées qu'il veut mettre en lumière, il les laisse tomber ensuite. De là ce qu'il y a d'imprécis, de fragmentaire et d'incohérent dans beaucoup de ses récits. Mais la matière traditionnelle résiste parfois au traitement que l'auteur lui fait subir. Il est des endroits où tel détail conservé sans être directement utilisé par l'auteur, tel trait mal intégré dans son contexte peut servir de point de départ pour la reconstruction d'une source. Il ne s'agit pas, pour Eduard Meyer, de distinguer plusieurs documents dans l'évangile, mais de reconstituer les sources que l'évangéliste a utilisées. Le résultat de cette analyse dont l'auteur ne donne pas le détail est qu'en dehors des évangiles synoptiques, Jean a utilisé une source particulière d'une grande valeur historique qui apparaît notamment dans l'histoire de la passion (1).

Nous voudrions maintenant, à la lumière des travaux dont nous avons essayé de caractériser brièvement les plus saillants, tenter de poser quelques principes dont il conviendrait, selon nous, de

(1) C'est sur la question des sources que portent les divers travaux que j'ai consacrés au quatrième évangile.

s'inspirer dans l'étude du quatrième évangile. Nous nous bornerons à les indiquer très brièvement en nous abstenant avec intention d'entrer dans tous les développements qu'ils comportent.

I. — Le quatrième évangile ne peut, en tous cas, pas être regardé comme une mosaïque, comme un conglomérat de sources et de traditions combinées et rapprochées au hasard, sans idée préconçue et d'une manière inorganique. Il faut se garder ici — et cette observation vaut aussi pour les autres livres du Nouveau Testament à propos desquels peut se poser le problème des sources — d'une assimilation hâtive avec la manière dont le problème des sources se pose à propos de certains livres de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament, et tout spécialement dans le quatrième évangile, le rôle des rédacteurs ne se réduit jamais à un simple travail de compilation et d'ajustement mécanique de sources. La méconnaissance de ce principe risquerait de compromettre et de stériliser l'application d'une méthode qui a donné, pour les synoptiques par exemple, et pour le livre des Actes, des résultats fort importants et dont on peut, si elle est convenablement appliquée, attendre de grands progrès pour l'étude du quatrième évangile et d'autres livres encore comme l'Apocalypse.

II. — Quelle que soit la diversité des matériaux sous-jacents et la multiplicité des rédacteurs qui ont sans doute donné au quatrième évangile sa forme actuelle, il ne faut pas méconnaître l'unité profonde du quatrième évangile, unité de pensée, unité d'inspiration, unité de style et de langue. Aucune théorie sur la composition de l'évangile ne saurait être retenue si elle méconnaît ou n'explique pas cette unité fondamentale.

III. — Dans l'appréciation des incohérences, des sutures, des contradictions qui servent de point de départ à la distinction de ce qui peut être dû à plusieurs mains ou de ce qui doit être rapporté à des traditions diverses, il faut tenir compte du caractère général du quatrième évangile, de sa logique propre, de son esprit mystique. Ceci doit être illustré par un ou deux exemples que nous présenterons aussi brièvement que possible. L'intérêt qui domine l'évangile de Jean est d'ordre théologique et religieux, non pas d'ordre narratif. Les détails donnés ne permettent pas de se représenter chaque épisode d'une manière concrète et vivante. Ils se réduisent au minimum strictement indispensable pour esquisser le schéma qui



servira de cadre et de prétexte aux discours. Les personnalités accessoires, qu'il s'agisse des disciples, de Jean-Baptiste, ou de Nathanaël, sont réduits à de simples abstractions. Il en résulte que s'il y a des lacunes dans le cadre narratif des épisodes, il n'est pas légitime d'en conclure directement à une mutilation. Si, par exemple, l'issue de l'entretien avec Nathanaël n'est pas rapportée c'est parce que ce qui intéresse l'évangéliste ce n'est pas ce que devient Nathanaël c'est uniquement le discours prononcé par Jésus. Nous n'avons donc pas le droit de penser que la conclusion du récit a disparu.

Dans l'exposé des idées l'évangéliste procède beaucoup plus par juxtaposition que par enchaînement. Il ne possède pas l'art de nuancer sa pensée mais souvent complète une proposition générale par une proposition particulière opposée qui limite la portée de la première (1, 11-12 ; 3, 32-33 ; 8, 15-16). Il en résulte que la juxtaposition d'idées contradictoires n'est pas nécessairement et dans tous les cas la preuve d'une dualité de sources ou d'un remaniement.

Divers indices prouvent que le quatrième évangile suppose l'histoire évangélique, telle qu'elle est racontée dans les synoptiques, connue de ses lecteurs. Il en résulte que là où nous constatons un trou dans la narration nous ne sommes pas en droit de conclure nécessairement à une mutilation. Il peut se faire en effet que le narrateur fasse état de la connaissance des événements que ses lecteurs ont par ailleurs.

Le plan du quatrième évangile, si on fait abstraction de la première et de la dernière partie, ne présente pas un développement organique. La disposition du récit n'est pas déterminée par des considérations chronologiques ou géographiques. Il y aurait, sans cela, de singulières lacunes dans un récit qui ne serait guère qu'un cadre vide et il faudrait supposer de perpétuelles allées et venues très insuffisamment motivées entre la Galilée et la Judée. Il n'y a pas davantage de plan systématique puisque les idées fondamentales de l'évangile viennent et reviennent suivant que les épisodes relatés les suggèrent. Il n'y a pas non plus de développement psychologique ni dans la conscience messianique de Jésus, ni dans la manifestation de cette conscience, ni dans la foi des disciples ou dans l'incrédulité et l'hostilité des Juifs en sorte que dans l'impossibilité où l'on est de découvrir dans le quatrième évangile un plan orga-

nique on est amené à se demander s'il ne faut pas le comprendre comme une collection d'épisodes dont chacun a sa valeur en lui-même et qui illustrent différents aspects de la vérité chrétienne. S'il en est ainsi, on comprend qu'il ne faille pas considérer *ipso facto*, une lacune ou une incohérence de la narration comme l'indice d'un remaniement ou d'une mutilation.

IV. — Il est nécessaire de soigneusement distinguer deux problèmes qui, dans ces dernières années, ont souvent été confondus : c'est, d'une part, celui des sources de l'évangile et de l'autre celui de sa composition. La question de savoir quels documents, sources écrites ou traditions orales, ont été utilisés pour la rédaction de l'évangile est absolument indépendante de la question de savoir par qui ils ont été mis en œuvre, si c'est en une fois, par un auteur unique ou à diverses reprises et par une série de rédacteurs successifs.

V. — L'analyse à faire du quatrième évangile ne doit être dominée par aucun principe formulé *a priori*. Il n'est donc pas légitime de poser comme un axiome — ainsi que l'ont fait Schwartz et Wellhausen d'une part, et Spitta de l'autre — qu'il faut dégager du quatrième évangile une *Grundschrift* originale et parfaitement cohérente, peu importe d'ailleurs qu'on se la représente comme une œuvre d'imagination ou comme une relation historique. Il faut se garder aussi d'affirmer *a priori* que cette *Grundschrift* doit être radicalement indépendante de la tradition synoptique et par conséquent que tout ce qui, dans le quatrième évangile, trahit un contact avec les synoptiques doit être considéré comme un élément secondaire.

VI. — Le problème de la composition du quatrième évangile est posé par le chapitre 21 qui a incontestablement le caractère d'une addition, les deux derniers versets du chapitre 20 excluant complètement l'idée que l'auteur aurait pu avoir l'intention de poursuivre son récit. La langue de ce chapitre présente quelques différences appréciables avec celle des vingt premiers. D'autre part, le chapitre 21 n'est pas la suite naturelle et logique de ce qui précède, puisqu'il présente comme la troisième manifestation du Christ ressuscité ce qui, en réalité, est la quatrième.

Une des raisons de l'addition du chapitre 21 est certainement l'introduction de la notice du verset 24 sur le disciple bien-aimé. L'auteur de cette notice se distingue nettement de l'évangéliste



c'est un éditeur. Il a sans doute emprunté la matière du chapitre ajouté à l'évangile à une ou plusieurs traditions auxquelles l'évangéliste avait puisé une partie des récits insérés dans son œuvre. Il est indiqué de rechercher si l'éditeur qui a ajouté le *chapitre* 21 n'a pas fait d'autres additions, et notamment s'il n'y a pas lieu de lui attribuer tout ou partie des passages qui mettent en scène le disciple bien-aimé.

Il convient en outre de remarquer que certains morceaux de l'évangile viennent en surcharge. C'est à propos des discours des adieux que cette observation peut être faite de la manière la plus frappante. Le passage 14, 25-31 qui a nettement le caractère d'une conclusion ne peut avoir été originairement suivi d'un discours qui ne remplit pas moins de trois chapitres. L'invitation que Jésus adresse à ses disciples « Levez-vous, partons d'ici » ne peut avoir été originairement suivie d'effet qu'après trois chapitres. D'autre part, les affinités de pensée, de style et de vocabulaire que l'on constate entre les deux parties des discours des adieux excluent absolument toute théorie qui leur attribuerait des origines réellement différentes. Il y aurait donc lieu d'envisager l'hypothèse de l'addition de ces chapitres par l'évangéliste lui-même revisant son œuvre. Il semble qu'il faille de même attribuer une origine secondaire au récit de la résurrection de Lazare dont le caractère johannique est si frappant. La note 11, 2, montre, en effet, que ce chapitre a été écrit par un auteur qui avait sous les yeux le *chapitre* 12 déjà composé. De plus, il faut remarquer que la retraite de Jésus à Ephraïm qui suit la résurrection de Lazare forme doublet avec la retraite en Pérée qui la précède.

Il y a lieu de rechercher, en outre, si certains éléments des discours qui, tout en se mouvant dans la même sphère d'idées que leur contexte, constituent comme des reprises et des répétitions, ne seraient pas des développements ajoutés secondairement par l'évangéliste lui-même (9, 18-24; 5, 34 s.; 7, 37-44, 10, 16).

Enfin il nous semble que l'analyse de la composition de l'évangile ne peut se dispenser d'examiner si certains éléments ne seraient pas des interpolations postérieures impossibles à attribuer à l'évangéliste lui-même et que rien n'autorise à mettre au compte de l'éditeur. La question se pose par exemple à propos de 1, 15 notice sur Jean-Baptiste, directement imitée de 1, 30, et qui interrompt mal-

heureusement et maladroitement le développement du prologue. La même remarque peut être faite à propos de 5, 28-29, morceau qui introduit l'idée de la résurrection au dernier jour et du jugement dernier dans un développement où il est question de la vie donnée immédiatement au croyant pour qui il n'y aura plus de jugement.

VII. — La recherche des sources du quatrième évangile porte principalement sur les parties narratives. Elle doit tenir compte d'une part des relations qu'elles présentent avec leur contexte et de l'autre des affinités qu'elles ont entre elles. Dans certains cas, il est possible d'user d'un autre critère extrêmement précieux qui est la comparaison avec les synoptiques. Cette comparaison permet parfois de déterminer si la source utilisée par le quatrième évangile est la relation synoptique elle-même ou bien une forme qui lui soit ou antérieure ou postérieure.

Il va sans dire que l'analyse des sources est un travail très délicat et auquel il convient d'appliquer une méthode très souple et dont les règles ne peuvent pas être rigoureusement formulées.

Nous voudrions seulement indiquer très brièvement quelques résultats auxquels on peut, croyons-nous, être conduit.

On a remarqué que dans la première partie de l'évangile se trouvaient deux récits (celui du miracle de Cana : 2, 1-11, et celui de la guérison du fils du Basilikos de Capernaum : 4, 46-54), qui ont entre eux ceci de commun qu'ils présentent des manifestations galiléennes de Jésus et les numérotent sans tenir compte de la guérison de l'impotent de Bethesda accomplie entre temps à Jérusalem. Ces deux récits viennent évidemment de la même source. On est tenté de lui rapporter aussi le récit donné au *chapitre 21* par l'éditeur sur l'apparition du ressuscité au bord du lac de Tibériade, récit qui pourrait bien avoir été originairement celui d'une troisième manifestation galiléenne de Jésus et non d'une troisième apparition du ressuscité.

A côté de cette première source que nous appellerons la source galiléenne, se place un second cycle de traditions constitué par les récits synoptiques auxquels il faut, selon nous, joindre une forme plus ancienne de cette même tradition ne serait-ce que parce que le quatrième évangile fixe la mort de Jésus au 14 Nisan comme le faisait la source de Marc.

Il y a enfin tout un groupe de récits qui n'ont aucun parallèle



dans les synoptiques et qui ont un caractère de précision qui empêche d'y voir de simples cadres imaginés par l'évangéliste pour y introduire des enseignements théologiques. Parfois ils présentent des contradictions frappantes avec les idées ou les conceptions typiques de l'évangéliste. Il faut en présence de semblables observations recourir à l'hypothèse de sources particulières. Nous serions disposé à le faire notamment pour la seconde rencontre de Jésus avec Jean-Baptiste (3, 22-4, 3), pour la venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des tabernacles (7, 1 s.), pour la parabole du bon berger (10, 1-4) pour la retraite de Jésus en Pérée (10, 40-42). S'agit-il d'une source unique, d'un cycle de traditions ou de fragments isolés et y a-t-il entre eux et la source galiléenne quelque relation? Ce sont là des questions qu'on ne peut se dispenser de poser mais auxquelles il n'est pas aisé de donner une réponse précise.

Au reste, ce que nous en avons dit doit surtout dans notre pensée illustrer les principes que nous avons essayé de poser.

Quoi qu'il en soit nous avons le sentiment que la critique n'est encore qu'au début de la phase nouvelle qui s'est ouverte avec les travaux de Schwartz et de Wellhausen et qu'elle a devant elle une vaste carrière à parcourir. Le dernier mot n'est pas dit sur le quatrième évangile, il ne le sera sans doute jamais, mais peut-être que dans dix ou vingt ans on sera parvenu à serrer les faits de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici et qu'on aura ainsi préparé un rapprochement entre les thèses si opposées qui, aujourd'hui encore, sont soutenues sur le quatrième évangile.

En raison de l'heure avancée, il est décidé que la discussion de cette communication sera reportée à la prochaine séance.

La séance est levée à 6 heures 20.





# LES KURDES ET LE CHRISTIANISME

---

C'est une image malheureusement trop connue que celle des kurdes massacrant les chrétiens et nous n'allons pas évoquer de nouveau ces scènes lugubres et douloureuses. Dans cet article nous voulons laisser de côté la triste actualité et nous ne chercherons qu'à rapprocher certains faits notés dans nos lectures des observations personnelles que nous avons faites pendant notre séjour à Ourmiah, à la porte même du Kurdistan. Une idée générale se dégage de ce rapprochement, à savoir que dans les premiers siècles de notre ère le christianisme a été beaucoup plus répandu que maintenant dans les contrées kurdes.

Ces contrées sont généralement peu connues et cela nous oblige à préciser que dans les lignes suivantes nous parlerons du pays montagneux renfermé dans le triangle Van-Ourmiah-Mossoul qui porte le nom du Kurdistan Central. C'est là que, dans le sandjak Hakkari du vilayet de Van, nous trouvons le plus fort bloc chrétien représenté par les chaldéens montagnards qui occupent les hautes vallées du Grand Zab et vivent en tribus sous le pouvoir de leur patriarche héréditaire Mar Chimon. C'est là aussi que nous rencontrons les tribus kurdes très sauvages et difficiles à connaître. Nous avons parlé ailleurs du rôle de ces Chaldéens pendant la guerre ainsi que de quelques traits caractéristiques de la vie kurde, nous n'y reviendrons pas ici<sup>1</sup>.

1) « Une petite nation victime de la guerre — les Chaldéens », *Revue des sc. pol. et soc.*, 1921. — L'article sur les Kurdes a paru dans le *Mercure de France*, février 1921.

Quant au présent article lui-même il a déjà été publié pour la première fois dans le journal chaldéen *Koeuhwa* (Etoile) à Ourmiah.

C'est un de nos voyages en cette contrée qui nous a permis de relever des survivances de culte chrétien soit dans les traditions de ces peuplades, soit dans les noms des localités ou autres indications.

Il s'agit notamment d'une très ancienne église au nom de Mari Mama qui se trouve en plein pays kurde dans la région d'Oramar (S.-O. d'Ourmiah à 90-100 km., sur Roubari Chine, affluent du Grand Zab). Il n'existe là qu'une seule famille chrétienne chargée de l'entretien de l'église et vivant sur les revenus des terres appartenant à ce sanctuaire. Elle vit en assez bons termes avec les Kurdes et, pour notre part, nous expliquons ce fait par l'existence d'une légende d'après laquelle le patronyme de l'église après s'être sauvé du martyre s'établit dans cette région éloignée, en rassembla tous les serpents et les mit sous une pierre qui est à la base de l'église. L'église et les serpents qui y sont enfermés sont gardés de père en fils par la famille en question et si ce droit consacré par les siècles était violé, malheur à tous les habitants : les serpents quitteraient aussitôt leur repaire ! Les Kurdes superstitieux n'oseront jamais rompre la tradition, d'autant plus que dans chaque génération des gardiens il y en a un qui voit « le père des serpents » (*sic* !). Nous avons trouvé la vie de saint Mari Mama dans les « *Acta martyrum et sanctorum* » (edidit P. Bedjan, *cong miss.*, t. VI, pp. 431-458) Cette version officielle ne correspond en rien à la légende si ce n'est qu'on attribue à Mari Mama certaine autorité sur les bêtes sauvages, mais on n'y dit rien des reptiles.

Toujours est-il que la visite à l'église de Mari Mama a éveillé notre curiosité et voici les résultats de nos recherches.

La première série de preuves en faveur de notre hypothèse sera prise dans le domaine des faits bien connus de l'histoire du christianisme dans le Proche Orient et nous nous fonderons sur les travaux de M. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, W. A. Wigram, « *History of the Assyrian Church*, Duval, *La littérature syriaque* et L. O. Leary *The syrian church and fathers*.



Nous y voyons qu'à la fin du iv<sup>e</sup> siècle les disciples de Mar Awgin évangélisent le Kurdistan : Dr. Daniel et Michael visitent Hesna Ebraya (Mossoul de nos jours) et les régions de Maalta et Beit Nouhadra. Maalta se trouvait à l'ouest de Mossoul et Beit Nouhadra aux environs de Tour El Abdine actuel<sup>1</sup>. Un des compagnons de M. Awgin, Mika, était originaire de B. Nouhadra. Il est connu comme fondateur d'un grand couvent à Alkoch, bourgade peuplée de chrétiens près Mossoul et qui existe encore sous le même nom. En même temps Mar Zaya fondait les couvents dans la région de Djilou (habitée maintenant par une tribu de Chaldéens montagnards de ce nom) et Mar Bichou construisait une église à son nom dans une petite localité assise à cheval sur la frontière turco-persane, quelques 70 km. en ligne droite à l'ouest d'Ourmiah. — Ces églises existent toujours et elles renfermaient des ex-voto, des manuscrits et des souvenirs précieux pour l'histoire, malheureusement pillés pendant la guerre par les Kurdes. A M. Zaya, dit-on, on conservait le pacte conclu entre le prophète Mohammed et la communauté chrétienne lui accordant certaines faveurs et le libre exercice du culte. Ce document, évidemment un apocryphe, est publié dans un livre naïf et intéressant de George Dav. Malech, (*History of the syrian nation and the..... old Church of the East*). En outre, ceci est authentique. il y avait des potiches chinoises rapportées par les missionnaires nestoriens qui avaient poussé jusqu'à l'Extrême-Orient. On raconte qu'après le pillage de l'église de M. Zaya, un jeune chef kurde, qui se trouvait à la porte et surveillait sa bande emportant le butin s'écria « puissent toutes les églises chrétiennes du pays périr de la sorte ! » ; au moment même il tomba tué raide par une balle égarée.

Remarquons, par ailleurs, que le nom de Daniel est mentionné avec celui de M. Mama dans un dicton chaldéen.

1) Pour identifier l'ancienne nomenclature avec la topographie actuelle le livre suivant est très utile : « *Ausüge aus syrichen Akten persicher Märtyrer* », par G. Hoffmann (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, VII Band, n° 3).

Comme nous l'avons dit, M. Mama aurait enfermé les serpents sous son église et maintenant si un Chaldéen rencontre le serpent il s'écrie : « Mari Mama, Mar Daniel, kîpa l'houua hich », c'est-à-dire — S. Mama, S. Daniel ! mettez la pierre sur le serpent ! — Or, à Oramar, en dehors de l'église toujours existante de M. Mama, il y en a une autre au nom de M. Daniel, qui est convertie en mosquée. Ces indices et le fait que la tradition attribue à l'église de Mari Mama une grande ancienneté permettraient peut-être de supposer que ce sanctuaire date, ainsi que Mar Zaya et Mar Bichou, de la fin du iv<sup>e</sup> et du commencement du v<sup>e</sup> siècle de notre ère. De source musulmane (Mirat-Bouldan) nous savons que Oramar a opposé une résistance très vive aux envahisseurs arabes qui voulaient implanter partout l'Islam par la force de leurs armes. Cela confirme l'hypothèse qu'Oramar, éminemment kurde maintenant, était chrétien dans le temps. A la même époque, fin du iv<sup>e</sup> siècle, dans une autre région kurde, Khanitha, au nord d'Erbil, nous trouvons l'évêque Akib Chima, qui prêchait dans cet endroit et qui est mort martyr en 379.

Un peu plus tard nous relevons qu'en 415, au concile du Yahba Allaha, parmi les titulaires des nouveaux sièges épiscopaux se trouvait Adraq, évêque « des tentes kurdes ». A la même époque saint Jacques de Nisibis fondait un monastère à Kardou (moderne Djezirah sur le Haut Tigre).

Mar Pethioun, martyrisé en 447, est connu comme missionnaire dans la région des sources du Petit Zab. Ces sources se trouvent, comme on le sait, en territoire persan au sud de la petite ville d'Ouchnou (S.-O. du lac d'Ourmiah) et cet endroit est habité par les tribus kurdes de Mamach et Goeuvrik. L'œuvre de ce missionnaire fut couronnée de succès ; il convertit beaucoup de païens et bâtit plusieurs églises. Un quart de siècle après, Mar Saba<sup>1</sup> prêche dans les mêmes régions. Les

1) Il est curieux de constater que d'après les croyances des Yezidi tout membre de cette communauté doit chaque jour à l'aube aller dans un endroit d'où on peut voir le soleil levant et de comparer cette observation avec le fait



Kurdes adoreurs du soleil et du feu l'arrêtent, mais ils sont subjugués par la force de son éloquence et ses miracles. Mis en liberté il y organise une communauté chrétienne et laisse comme vicaire le prêtre Soubhalemaran qui a fondé un couvent.

Dans la moitié du VI<sup>e</sup> siècle le pays d'origine de Mar Pethioun et Mar Saba était probablement déjà très pénétré de christianisme, car nous voyons que Mar Aba, originaire de ce pays, devient catholikos de tous les chrétiens de l'Empire Perse. — A la fin du VI<sup>e</sup> siècle un autre catholikos, Sabr-Ichou, prêche dans les régions montagneuses de Radan, Belechfar et Chiar-sour (Chehrezor actuel), c'est-à-dire à peu près entre les rivières de Petit Zab, Diala et la ville kurde de Saoudj Boulaq (S.-E. du lac d'Ourmiah). Toute cette région est foncièrement kurde aujourd'hui, mais nous verrons plus bas que des traces du caractère chrétien, bien que très faibles, subsistent jusqu'à nos jours dans les régions au sud du lac d'Ourmiah.

Au VII<sup>e</sup> siècle le Patriarche Mar Goeuverguiz (661-680) vient du pays de Roustaka. Or Roustaka (nous le disons sur l'autorité de M. Heazell, *Kurds and christians*), est l'ancien nom de Chemdinan ou Naoutchia, un des coins perdus du Kurdistan Central, à un jour de voyage à cheval au sud de la ville d'Ourmiah. Pour que ce pays puisse donner jour à un haut dignitaire de l'Eglise, il est à présumer qu'il était pénétré de foi chrétienne. Nous aurons l'occasion de corroborer cette idée plus loin.

Feuilletant toujours l'histoire du christianisme du proche Orient, nous rencontrons le nom de Mar Gauriil Taureta, natif de Chehrezor, prieur du couvent Beit Abé près Mossoul, et, ce qui est plus significatif, à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle et au commencement du IX<sup>e</sup> David d'Beit Rabban avait le titre de « l'évêque de

que Mar Saba eut à faire justement avec les Kurdes adoreurs du soleil. « *The Religion of the Kurds* » by G.-R. Driver, *Bull. of the School of Oriental Studies London Institution*. Vol. II, part. II.

Qartevayé » : il n'est pas difficile de reconnaître que Qartevayé et Kurdes sont des équivalents. D'autre part, on spécifie que ce David était évêque de Khanitha, déjà mentionné plus haut, ce qui semble prouver que depuis le iv<sup>e</sup> siècle le christianisme a fait des progrès au Nord d'Erbil, où avait prêché le martyr Akib Chima.

Pour en finir avec ces citations disons encore que c'est un certain Guissa, natif d'Ouchnou, qui a fondé le monastère à Malatia en Asie-Mineure en 958<sup>1</sup>.

De là passons aux preuves fournies par la géographie historique des pays jadis presque chrétiens, aujourd'hui kurdes. Nous nous bornerons à une énumération sommaire et rapide. Ainsi Erbil (Arabela), dite Haouler en kurde, était une ville métropolitaine de 410 (évêque Daniel) à 790 (évêque Nestorus). De nos jours on trouve en fait de chrétiens un grand village de Diana près cette ville et deux villages, Chaklaoua (église) et Ain Kaoua, plus au nord. — Bet Dasan, le pays qui comprenait la région au sud d'Amadia et à l'ouest du Grand Zab, avait des évêques de 410 à 605. Il subsiste jusqu'à présent 45 villages chrétiens avec 1.205 familles contrebalançant l'élément kurde. — Bet Moksai (la province romaine Moxaena) actuellement la région kurde de Moukous au sud du lac de Van, avait des évêques au v<sup>e</sup> siècle. Passons sur les autres localités telles que Balad, sur le Tigre, et China, entre ce fleuve et le Grand Zab, et constatons que, dans le triangle géographique en question, on ne trouve presque pas un seul endroit qui soit ignoré par l'histoire ecclésiastique de l'Empire Perse dans les iv-vi<sup>e</sup> siècles. Aujourd'hui, à part les Chaldéens montagnards et l'agglomération de Chaldéens persans à Ourmiah et Salmas, on ne trouve les chrétiens au Kurdistan qu'à l'état sporadique, submergés par le flot kurde. Rien de plus touchant que de lire la description, que nous donne Rev. W. A. Wigram dans son livre *Cra-*

1) On dit que Mas'ouddi a trouvé des Kurdes qui professaient le christianisme au x<sup>e</sup> siècle (Al-Ansâri *Noukhat-oud-Dahr*, p. 19). — Driver, *op. cit.*



*dle of Mänkind* d'un de ces pauvres villages chrétiens perdus dans les montagnes kurdes, où depuis 30 ans on n'a pas vu de prêtre.

Nous avons épuisé nos renseignements bibliographiques; ils ont déjà jeté quelque lumière sur la question que nos recherches personnelles sur le terrain ont tendu à préciser.

Nous avons mentionné d'après l'histoire que la région de Roustaka, actuellement Chemdinan, avait été christianisée. Il n'y a maintenant qu'une quinzaine de villages chrétiens avec 270 familles. Mais en compensation nous y trouvons de nombreuses églises. Comme églises encore existantes nommons celle de Déra Rech, la résidence du Métropolitain nestorien Mar Khnanichou, celui qui confirme l'élection du Patriarche et qui au besoin fait l'intérim, aussi une très ancienne église à Saté, qui est connue surtout par sa porte faite d'un seul morceau de vieille vigne. Ce fait frappera moins si nous expliquons qu'en général les portes de ces églises sont de dimensions très modestes pour que les musulmans ne puissent pas introduire à l'intérieur le bétail. Du reste tout est très modeste dans ces églises qui sont exposées à tous les dangers; vous ne trouverez que rarement une croix sur le toit et encore est-elle de dimensions minimales; elle a la forme dite grecque et à chaque bout sont gravés trois petits cercles indiquant la Sainte Trinité. Plus souvent on peut voir le signe de la croix gravé dans un cercle au dessus de la porte. Le clocher n'existe pas, il est remplacé à l'intérieur de l'église par un disque métallique suspendu à une barre posée entre deux murs dans le sens de la largeur.

A côté de ces deux églises qui subsistent encore, combien y en a-t-il dont on n'a gardé que le souvenir. Mar Chimoune Bar Saba (à sa place le cheikh kurde a construit sa résidence d'été). Mar Goeuverguiz (rappelons-nous le Patriarche de ce nom du VII<sup>e</sup> siècle qui était de cette région) Mar Kouriakos, Mar Odi-chou, Mat Mariam, Mar Chalita. La liste (qui nous avait été fournie par Mar Khnanichou) est assez longue! Et pour la compléter nous trouvons dans le nom d'un village, Déra

Baniyé, l'indication qu'il y avait là une église. Remarquons encore que si un voyageur se hasardait dans la contrée peu hospitalière qui sépare Erbil de Ravandouz, on lui montrerait à côté de la route une colline dominée par les ruines d'une église et on appellerait cet endroit Déra. Ne pouvons-nous pas voir là la confirmation de ce qui était dit sur Akib Chima au iv<sup>e</sup> siècle et David d'Bet Rabban du ix<sup>e</sup> siècle? De même, à Oramar, il y a un village du nom de « Khaoucha Déra », c'est-à-dire — cour d'église.

La région d'Ouchnou, sur laquelle du reste nous avons des renseignements directs dans Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, nous fournit plus d'un exemple de vestiges chrétiens dans ce Kurdistan si changé depuis. Les noms de plusieurs villages fixent notre attention — Bim Sourta ou « petit autel » en Chaldéen, Kani Soura « petit prêtre » (vicaire?), Nalos (probablement Nervas — rayon), Denkha. Il existe aussi un lieu de pèlerinage — « ziarét » — très vénéré par les Kurdes qui l'appellent Cheikh Ibrahim. Or, ce n'est que la tombe de l'évêque Abraam qui avait son siège épiscopal à Ouchnou au xiii<sup>e</sup> siècle. Chaque année encore, les Kurdes et les chrétiens venus des environs, se rassemblent près de la tombe et fêtent ainsi sans y prendre garde la mémoire de l'évêque. On vous montre aussi à quelques lieues à l'est d'Ouchnou un vieux cimetière connu sous le nom kurde de « kabri fala » — cimetière chrétien. Nous savons par ailleurs que Mar Yahb Allaha pour fuir la persécution du sultan mongol Oldzaïtou, au commencement du xiv<sup>e</sup> siècle se sauva à Ouchnou. Il nous a conservé le nom de l'évêque, Mar Yakou. A ce propos ne faudrait-il pas mentionner qu'il y a une colline sur la plaine de Souldouz (juste au sud du lac d'Ourmiah) qui porte le nom de Soultan Yakoub? Dans cette région de Souldouz voisine d'Ouchnou, il existe encore une église au village de Rahdané, où avait été assassiné Mar Khnanichou, évêque de Moukri. Moukri est une puissante tribu kurde aux environs de Saoudj Boulag. — Cela nous amène aux environs de cette ville kurde, au sud-est du



lac d'Ourmiah. Il n'y existe plus maintenant de chrétiens, mais un examen attentif nous a permis de relever quelques souvenirs. Tout d'abord dans le voisinage immédiat de la ville près du « pont rouge » (pyré sour), se voient les ruines de l'église au nom de Mar Serguiz sur une élévation connue chez les Kurdes comme « Khola péresta » (c'est-à-dire « adoration de Dieu »). Et au sud de la ville nous rencontrons un village portant le nom bien chaldéen de « Latchine ». Dans ce village, on note aussi une localité appelée « tchak latchine » (bon, bienheureux Latchine) où on se rassemble chaque année tout comme à zialet d'Ouchnou pour y prier. La région de S. Boulag était comprise dans l'évêché de Moukri.

Ainsi nous avons à tour de rôle interrogé l'histoire, la géographie et l'archéologie locale du Kurdistan et il nous semble avoir relevé des coïncidences utiles pour notre thèse. Mais il y en a d'autres, plus curieuses, prises dans la vie même et celles-ci nous permettront de terminer notre étude sur une conclusion qui s'impose d'elle-même.

Nous voulons dire que, par exemple, une des plus sauvages tribus nomades kurdes, les Heriki, transporte jusqu'à présent dans ses migrations des reliques, sorte de palladium de la tribu, qui, au dire de ces Kurdes, représentent la tête de Mar Goeu-verguiz. On nous a assuré que le même fait s'observait dans une autre tribu, les Abdoï, et nous serions d'autant plus porté à le croire que à Tcharik Kala, résidence des khans Abdoï, existe l'église au nom de ce saint. — Le nom même de Abdoï, ainsi que d'un autre clan — Nisanaï —, a une consonnance tout à fait chaldéenne. Nous savons aussi que le clan de Fenek affirme descendre d'une chrétienne, nommée Penna, laquelle après la mort de son mari se serait faite musulmane avec ses sept fils. Ceci concerne les tribus qui sont près d'Ourmiah. Mais plus loin, en plein Kurdistan turc, dans les régions de Bohtan, Midyat et Sassoun, il existe aussi plusieurs clans kurdes qui gardent la mémoire de leur ancienne religion chrétienne et, entre autre, à Sassoun on les appelle « ceux qui ont renié la croix ».

Dans le triangle du Kurdistan central deux populations coexistent, les Kurdes et les Chaldéens. Leur proportion est bien inégale, elle est approximativement de 1 à 5 (à peu près contre 100.000 Chrétiens, il y aurait 500.000 Kurdes<sup>1</sup>.)

De ce qui précède, il résulte que dans les dix premiers siècles de notre ère la proportion des Kurdes et des Chrétiens était beaucoup plus favorable à ces derniers qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Dans le cours des siècles, là où les Chrétiens se trouvaient en masse compacte, l'islamisation a eu peu de prise sur eux, mais là, au contraire, où ils étaient peu nombreux ils ont subi un recul complet.

Ce processus se continue de nos jours. Nous voyons que même les secousses violentes telles que le massacre de 1845 de Badir Khan Bek n'a pas pu entamer le bloc de Chaldéens montagnards. Ils ont résisté aussi pendant la dernière guerre et ils ont finalement préféré l'exil à l'Islam. Mais là où ils étaient en minorité, telles les régions de S. Boulag, Souldouz, Ouchnou, Chemdinan etc., ils ont capitulé. Seuls quelques noms et quelques ruines témoignent de leur passé.

B. NIKITINE.

Ancien V. Consul de Russie  
à Ourmiah (Perse).

1) Par les mariages les Nestoriens (c'est-à-dire les Chaldéens) et les Kurdes sont apparentés au point de vue de la race. Si un Kurde se convertit au christianisme il adopte habituellement le rite nestorien. Bien que le mariage entre les musulmans sunni et les chrétiens de n'importe quelle secte soit désapprouvé, il n'est pas rare de nos jours de voir un Kurde faire sa cour à une jeune fille nestorienne et la prendre pour femme. — Driver, *op. cit.*

2) Citons encore à l'appui de notre conclusion deux opinions compétentes. W. A. Wigram dit : « les traces du christianisme répandu parmi les kurdes existent aujourd'hui. Il est probable qu'au moins quelques-uns des chrétiens de Hakkiari ont le sang kurde bien qu'eux-mêmes le renieraient violemment. Quelques-uns des kurdes musulmans ont un souvenir très net que leurs ancêtres étaient chrétiens ». — W. A. Shedd, D. D. (chef de la mission presbytérienne à Ourmiah) le croit aussi : « en tant que la présente population chrétienne n'est que le reste d'une plus grande masse chrétienne laquelle enfermait quelques-uns de la race kurde, il est probable qu'eux (les chaldéens) ne sont pas des sémites purs. Cela explique peut-être cette grande variété du type physique observée parmi eux. » Wigram, *History of the assyrian church*, Shedd, *The syrians of Persia and Eastern Turkey*.



# L'ŒUF, LES DAUPHINS ET LA NAISSANCE D'APHRODITE

---

Le tombeau 5 de l'Acropole de Mycènes comprenait dans son mobilier un curieux objet, actuellement conservé au Musée National d'Athènes<sup>1</sup>. C'est un œuf d'autruche, à la surface duquel étaient collés cinq dauphins en porcelaine qui ont pu être replacés grâce aux traces évidentes laissées. L'œuf percé à une extrémité est surmonté d'un bouton en or, auquel était peut-être fixé un anneau de suspension. Il repose sur un pied indépendant, en albâtre, en forme de coquetier. La tombe n° 4 a livré plusieurs fragments d'œufs pareils.

Les tombes 4 et 5 de Mycènes sont protomycéniennes, autrement dit datent du minoen moyen III et du minoen récent I, et sont contemporaines des seconds palais de Cnossos et de Phaestos, soit de l'époque de la domination crétoise dans le bassin égéen<sup>2</sup>. On sait que les chiffres proposés pour ces périodes varient quelque peu, suivant les systèmes adoptés<sup>3</sup>.

\*  
\* \*

Sans contredit, l'œuf d'autruche dénonce sa provenance égyptienne ; il appartient à la catégorie fort considérable des

1) Stais, *Collection mycénienne*, 1909, p. 60, n° 828.

2) Cf. les tables chronologiques : Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, 2<sup>e</sup> éd., 1914, pl. XIII, p. 47, 49, 56 ; Fimmen, *Zeit und Dauer der Kretisch-mykenischen Kultur*, pl., p. 27 ; Déchelette, *Manuel d'arch. préhistorique*, II, p. 56.

3) Minoen moyen III : Evans, 1850-1600 ; Hawes, 1900-1700 ; Meyer, 1800-1600 ; Dussaud, 1800-1550 ; Fimmen, 1675-1580, etc. — Minoen récent I : Evans, 1600-1500 ; Hawes, 1700-1500 ; Meyer, 1600-1450 ; Dussaud, 1550-1400 ; Fimmen, 1580, etc.

monuments qui attestent les relations entre les populations de la Mer Egée et l'Égypte depuis le néolithique<sup>1</sup> jusqu'à la fin de la civilisation minoenne et mycénienne<sup>2</sup>, influence qui se manifeste non-seulement par l'exportation d'objets, mais aussi par la transmission de procédés techniques.

Toutefois l'œuf a été décoré en Crète même ; les dauphins de porcelaine proviennent sans doute de la faïencerie royale du palais de Cnossos<sup>3</sup>, dont on a retrouvé divers produits<sup>4</sup> et l'emplacement. Cette technique est en pleine activité lors des seconds palais de Cnossos et de Phaestos, soit à la date même des tombes 4 et 5 de Mycènes.

On rapprochera des dauphins mycéniens, les poissons volants de Cnossos en faïence qui, au dire d'Evans, étaient placés sur un coffret<sup>5</sup>, suivant un procédé analogue à celui que montre l'œuf. Quant au motif du dauphin, il est aussi traité par les peintres de fresques de Cnossos<sup>6</sup>, comme le motif des poissons volants est exécuté par le peintre de Phylakopi<sup>7</sup>. Peintres, céramistes, faïenciers, s'inspirent en effet du même répertoire. Trouvée à Mycène, l'œuvre est un produit crétois, comme d'autres objets de cette provenance.

1) Les couches néolithiques de Phaestos ont déjà livré une défense d'ivoire qui ne peut provenir que d'Égypte, Jéquier, *Histoire de la civilisation égyptienne*, p. 89.

2) Influence égyptienne sur le monde égéen, Dussaud, *op. l.*, p. 35 sq. et passim ; Fimén, *op. l.*, p. 40 sq.; 58 sq.; 86 sq.; Jéquier, *l'Égypte ancienne et le monde égéen*, Rev. d'ethnographie et des trad. populaires, I, 1920, p. 1. sq.; Hall, *The relations of Aegean with Egyptian art*, The Journal of égyptian archaeol., I, parts II and III, 1914, p. 110 sq., 197, etc.

3) Dussaud, p. 15, 60.

4) Faut-il rappeler les déesses au serpent, la chèvre sauvage allaitant ses petits, les figurines de Petsofa (*Annual of the Brit. School*, IX) ? etc.

5) Evans, *Annual of the British School at Athens*, IX ; Winter, pl. 85, 9.

6) Dussaud, *op. l.*, p. 80, fig. 57 ; *Kunstgeschichte in Bildern*, I, Das Altertum, dritte Heft, par Winter, 1912, pl. 87, fig. 15.

7) Winter, pl. 85, fig. 10.



\*  
\* \*

Dès une époque très ancienne, l'œuf d'autruche est utilisé comme récipient ou comme symbole. L'Égypte préhistorique a livré un vase formé d'un tel œuf muni d'un col d'albâtre<sup>1</sup>. Les populations néolithiques de l'Afrique du Nord et du Sahara l'emploient volontiers pour contenir des liquides et pour la cuisson<sup>2</sup>. Plus tard, les Phéniciens et les Carthaginois<sup>3</sup>, peut-être les Ioniens<sup>4</sup>, le couvrent de gravures et l'exportent au loin. Cet usage a duré pendant toute l'antiquité, comme en témoigne Pline<sup>5</sup>, et de nos jours encore on suspend l'œuf d'autruche comme symbole dans les mosquées. On l'imité même en argile, et certains vases primitifs en sont inspirés<sup>6</sup>. Couverts d'ornements, percés, montés sur des pieds<sup>7</sup>, les œufs d'autruche des tombes étrusques du VI<sup>e</sup> siècle sont les continuateurs directs de l'œuf découvert dans la tombe mycénienne.

Le rôle funéraire de ce monument, attesté ici par sa provenance, n'a rien de nouveau, car on en connaît de très nombreux exemples depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, et en divers pays<sup>8</sup>. Des œufs de poule ou d'autruche, naturels ou artificiels (pierre ou argile)<sup>9</sup>, ont été trouvés dans des tombes égyptiennes, puniques, grecques, romaines, étrusques, gallo-

1) Von Bissing, *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 254.

2) *Comptes-rendus Acad.*, 1905, p. 68, ex. (Sahara); Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, p. 187, référ., 195, 207.

3) Gsell, *op. l.*, p. 228; Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 855 sq. (tombes étrusques).

4) Pottier, *Catalogue des vases*, II, p. 313.

5) Pline, *Hist. nat.*, X, I.

6) Schuchardt, *Das technische Ornament in den Anfängen der Kunst*, *Prähistorische Zeitschrift*, I, 1909, p. 37; cf. *L'Anthropologie*, 1910, XXI, p. 543-4.

7) Perrot, *op. l.*, III, p. 855.

8) Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, *Arch. f. Religionwiss.*, 1908, p. 477 sq.; 530 sq.; Nicole-Darier, *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, 1909, p. 61-2, référ.; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Oon.

9) Nilsson, *l. c.*; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Oon.

romaines, chrétiennes<sup>1</sup>. En Égypte, on dépose même des œufs dans les momies des crocodiles sacrés, ou parmi les restes de ces animaux façonnés en forme de bourriches<sup>2</sup>. On en dépose sur la tombe des Votiaks modernes de Russie<sup>3</sup>, et, dans diverses croyances populaires, l'œuf demeure la nourriture des morts<sup>4</sup>. On pourrait facilement multiplier ces exemples.

Sur les monuments antiques, le mort étendu sur le lit funèbre<sup>5</sup> tient parfois en main un œuf; il paraît ainsi sur une fresque étrusque et sur un relief de sarcophage romain<sup>6</sup>. L'œuf accompagne la situle et l'alabastre, sur des vases italiens du type de Gnathia, déposés dans les tombes<sup>7</sup>.

Car l'œuf, comme le phallus, est symbole de la vie qu'il contient en germe. C'est pourquoi, dans de nombreux contes populaires, il renferme l'âme du héros dont l'existence cesse quand il se casse<sup>8</sup>. Emblème de vie terrestre, il est aussi celui de la vie future et de la résurrection qu'il promet au défunt<sup>9</sup>.

C'est de cette idée que procède l'usage des œufs de Pâques,

1) Égypte, Nilsson, *l. c.*, p. 530; *Arch. Anzeiger*, 1903, p. 80. Grèce; *Journal of hellenic Studies*, VI, 1885, p. 335; Eleusis, *Eph. arch.*, 1898, p. 97, 105; Eubée, Nilsson, *l. c.*; Panticapée, *Annali*, 1840, p. 12, note 18; Naples, *Notizie degli Scavi*, 1897, p. 262; Etrurie: Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 855 sq.; Dragendorff, *Theräische Graeber*, p. 119 (Corneto). Carthage, coupe formée d'un œuf d'autruche scié par le milieu, tenue par la défunte, *Comptes rendus Acad.*, 1907, p. 324; Gaule, Blanchet, *Mém. Soc. nationale des antiquaires de France*, 1891, 51, p. 204; Époque chrétienne, Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, s. v. OEuf.

2) Jaquet, *Comptes-rendus Acad.*, 1902, p. 349; *Mélanges Boissier* p. 203.

3) de Bay, *Notes sur les Votiaks païens des gouvernements de Kazan et de Viatka*, *Rev. des trad. populaires*, 1897; *L'Anthropologie*, 1897, 8, p. 715.

4) *Globus*, LXXXIX, 1906, n° 7.

5) Tomba delle Leonesse, Weege, *Etruskische Malerei*, 1921, pl. 8.

6) *Journal des Savants*, 1915, p. 87.

7) Musée de Genève, n° I, 39; n° 1438 (Salerno).

8) Ex. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, I, p. 170 sq., 168, LXIV; II, p. 131.

9) Au moyen âge encore, l'œuf d'autruche est symbole de résurrection, parce que, déposé dans le sable, il éclôt de lui-même. Verneuil, *Dictionnaire des symboles, emblèmes et attributs*, p. 157.



qui coïncide avec la résurrection du Dieu chrétien<sup>1</sup> et avec la résurrection de la nature. Mais c'est une pratique générale que l'on trouve en divers continents, et ces œufs, comme les anciens œufs d'autruche, sont souvent décorés, gravés ou coloriés<sup>2</sup>.

Symbole de la vie, l'œuf peut remplacer les victimes réelles, par exemple dans les rites de construction; on en a trouvé dans un mur des ruines de Nippour<sup>3</sup>.

\*  
\* \*

Nous n'avons pas l'intention de signaler les diverses croyances qui s'attachent à l'œuf<sup>4</sup>. Demandons-nous pourquoi,

1) Martigny, *Dict. des ant. chrétiennes*, s. v. Œuf.

2) de Gubernatis, *Mythologie zoologique*, trad. Reynaud, 1874, II, p. 307; Sébillot, *Le Folklore de France*, III, p. 238; *Mélusine*, I, p. 144. En Chine, on mange des œufs durs colorés à la fête de l'équinoxe du printemps, Réville, *La Religion chinoise*, p. 580; Hagelstange, *Süddeutsche Bauernleben im Mittelalter*, Leipzig, 1898, p. 225; *Archives suisses des traditions populaires*, 1914, p. 190 (œufs avec formules écrites, Grisons); *ibid.*, 1912, p. 237 sq.; Meier, *Der Eierauflesen in Diutikon* (Aargau), Argovie; Weissenberg, *Die Südrussische Ostereier*, Verhandl. d. Berlin. Gesell. f. Anthropol. Ethnol. und Praehistor., 1894 (œufs de la Russie S. avec dessins solaires); Waldmeyer, *Bemalte Ostereier* (Cracovie), Zeitschr. f. Ethnol., 38, 1906, n° 4-5, Verhandl.; *L'Anthropologie*, 1898, IX, p. 576 (œufs ornés des Houzoules d'Autriche); Kordoura, œufs de Pâques peints de la Volhynie galicienne, *Matériaux pour l'ethnologie ukraino-ruthénienne*, I, 1899. — Le rite de frapper l'un contre l'autre les œufs de Pâques, le perdant étant celui dont l'œuf se brise (Sébillot, *Folklore de France*, III, p. 238) est aussi général. On le trouve au Bengale, E. Reclus, *Les primitifs*, p. 362; chez les Dayaks, on emploie pour ce jeu des fruits durs (Gratowsky, *Spiele und Spielzeuge bei den Dajaken Südostborneos*, Internationales Archiv für Ethnographie, 1898, LXXIII, p. 376.). Enfin signalons que Christophe Colomb n'est pas le seul à savoir faire tenir un œuf debout. Les sorciers de l'île de Nias font tenir un œuf debout sur un plat, puis le font tomber. Modigliani, *Un Viaggio à Nias*, Milan, 1890; cf. *L'Anthropologie*, 1890, p. 356.

3) Burdick, *Fondation rites*, New-York, 1901; cf. *Année sociologique*, VI, 1901-2, p. 206.

4) Lefébure, *L'œuf dans la religion égyptienne*, Rev. hist. des rel., 1887, XVI, p. 16 sq.; Sébillot, *Le folklore de France*, III, p. 227 sq. Les œufs; *Mélusine*, I, p. 141; Blau, *Ituhn und Ei in Sprach-und Brauch des Volkes*,

tout funéraire qu'il est, et répondant aux idées précédemment indiquées, l'œuf d'autruche de la tombe mycénienne est associé à des dauphins ?

\*  
\* \*

Dans un grand nombre de cosmogonies antiques, l'œuf est le symbole du monde, et il contient la vie de la nature entière, des dieux et des humains<sup>1</sup>, pensée qui persiste dans la notion de l'œuf philosophique des alchimistes au moyen âge<sup>2</sup>. De là dérive quantité de croyances, de mythes, de légendes et de pratiques superstitieuses, dans l'Inde védique, en Égypte<sup>3</sup>, dans les mystères dionysiaques et orphiques, etc. L'usage de placer des œufs dans les tombes dénoterait, suppose M. Nilsson, quelque influence de ces mythes cosmogoniques.

De cet œuf de l'univers naissent souvent les dieux. Ainsi surgissent des dieux égyptiens<sup>4</sup>, le Phanès orphique<sup>5</sup>, Zagreus<sup>6</sup>, les divinités syriennes (« ovorum progenies dii Syrii »)<sup>7</sup>.

Cet œuf cosmique plonge souvent dans l'Océan primordial. C'est au sein de l'Océan chaotique que Vischnou dépose l'œuf d'or d'où naît Brahma<sup>8</sup>. C'est pourquoi, dans le mythe grec, Hélène, fille de Lédä ou de Némésis, sort d'un œuf qui est en

*Zeitschr. f. oesterr. Volkskunde*, 1902, 5; Lasch, *Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch*, Globus, 1906, LXXXIX, p. 101 sq.; Klinger, *Das Ei in dem Volksaberglauben*, Serta Borys-thenika, Kiew, 1911, p. 119; Delisle, *Vieilles coutumes et croyances en Languedoc*, Bull. Mém. Soc. Anthropol. de Paris, 1902, n° 6.

1) Sur l'œuf cosmogonique, Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt*, II, p. 397, 404, 410, 449; Lefébure, *l. c.*; *Rev. arch.*, 1899, I, p. 34, 356; *Rev. philosoph.*, 1881, II, p. 474 (Perse); 454, 463; *Rev. hist. rel.*, 1906, 54, p. 178, note 3, réfèr.

2) Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 51.

3) Lefébure, *l. c.*

4) *Ibid.*, p. 18 sq.

5) Eisler, *op. l.*, II, p. 396, 399, 402, 405, 400, fig. 4; Roscher, *Lexikon*, s. v. Phanès, p. 2251, 2252, 2253; *Rev. arch.* 1902, I, pl. I.

6) Saglio-Pottier, s. v. Zagreus, p. 1035.

7) Arnobe, I, 36; Pauly-Wissowa, IV, p. 2448 (Cumont).

8) De Milloué, *Religions de l'Inde*, p. 217.



relation avec des animaux aquatiques, cygne ou oie, ou qui est tombé du ciel<sup>1</sup>. Dans certaine conjuration magique de l'Égypte, existe le même lien entre l'œuf et l'eau; on la prononce à l'avant de la barque royale, tenant en main un œuf d'argile : « Œuf de l'eau (céleste), émanation de la terre, essence des huit (dieux élémentaires), grand au ciel d'en haut, grand au ciel d'en bas, toi qui résides dans les nids qui sont à Aatestes, je sors avec toi de l'eau, je passe avec toi hors de ton nid.... etc. »<sup>2</sup>. L'œuf de la tombe de Mycènes, funéraire, est aussi l'œuf cosmogonique, et sa surface rappelle celle de l'océan mystique sur laquelle se jouent les animaux marins, les dauphins.

\* \* \*

Parmi ces légendes cosmogoniques, il en est une qui nous permet d'expliquer avec plus de précision notre monument. On admet que l'Aphrodite hellénique est issue de la déesse orientale de la fécondité, qui prend des noms divers suivant les contrées, et que l'on trouve en Chypre, en Syrie, en Babylonie<sup>3</sup>. Les Grecs l'ont conçue comme une divinité dont la puissance embrasse la nature; elle est tout le cosmos<sup>4</sup>; elle est aussi bien céleste que terrestre et marine. Les mythes de sa naissance insistent sur son origine marine<sup>5</sup>; elle sort de l'écume de la mer, elle surgit des flots, elle est l'Anadyomène. Elle conserve donc des attributs qui rappellent la mer, la coquille<sup>6</sup> et le dauphin qui la portent à Chypre après sa naissance<sup>7</sup>.

1) Roscher, *Lexikon*, s. v., Helena, p. 1929; Kekulé von Stradonitz, *Die Geburt der Helena aus dem Ei*, Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss., Berlin, 1908.

2) Lefébure, *op. l.*, p. 22.

3) Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Vénus, p. 722.

4) *Ibid.*, p. 722-3 et note 1.

5) *Ibid.*, p. 723.

6) *Ibid.*, p. 724, note 1. Aphrodite est sans doute à l'origine une déesse coquille, avant de recevoir la coquille comme attribut. Cf. mon article, *Aphrodite à la coquille*, Rev. arch., 1917, VII, p. 392 sq.

7) *Ibid.*, p. 724, note 12; Roscher, s. v. Aphrodite; Pauly-Wissowa, s. v.

Les dieux Syriens, dit Arnobe, sont nés des œufs. Notre œuf mycénien, cosmogonique, est entouré de dauphins qui rappellent Aphrodite. Or, précisément, suivant une version, des poissons trouvent dans l'Euphrate un grand œuf qu'ils poussent à la rive et qui, couvé par une colombe, crée l'Aphrodite syrienne<sup>1</sup>. Ces poissons sacrés, qui jouent un grand rôle dans les cultes de l'Aphrodite syrienne, deviennent sans doute, dans un autre texte, les dauphins qui portent la déesse à Chypre après sa naissance<sup>2</sup>.

\*  
\* \*

On sait que ce rôle est spécialement dévolu aux dauphins dans la mythologie grecque ; ce sont eux qui portent aux rivages dieux, héros, éphèbes, naufragés<sup>3</sup>, et ce thème a été plus d'une fois reproduit par l'art. Ce sont eux aussi qui dirigent les navires. C'est sous la forme de cet animal qu'Apollon crétois saute de son navire dans la mer et conduit son vaisseau vers le port de Crissa où les marins fondent son culte<sup>4</sup> ; peut-être que les vases de Syra, dont le navire est orné à la proue d'un poisson, rappellent ce rôle du dauphin divin<sup>5</sup>.

Si nous mettons en connexion, dans le monument mycénien, les dauphins et l'œuf cosmogonique, qui peut être solaire, lunaire<sup>6</sup>, avec le mythe de la naissance d'Aphrodite syrienne, déesse sans doute lunaire quand elle est apparentée

<sup>1</sup> *Dea Syria* (Cumont) ; Saglio-Pottier, *Dict. des ant.*, s. v. Zodiacus, p. 1061 et note 17.

<sup>2</sup> Roscher, s. v. Aphrodite, p. 393.

<sup>3</sup> Nonn. Dion. 13, 439 sq.

<sup>4</sup> Klement, *Arion, mythologische Untersuchung*, 1891 ; Usener, *Die Sintflut-sagen*, 1899 ; *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1883, p. 444 sq. ; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 496 sq. ; référ. ; Cabrol, *Dict. d'Arch. chrétienne et de liturgie*, s. v. Dauphins, p. 283 sq.

<sup>5</sup> Sur Apollon Delphinios, Roscher, s. v. Apollon, p. 429.

<sup>6</sup> Déchelette, *Rev. arch.*, 1909, I, p. 326 sq. Toutefois M. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* (2), p. 415 et note 2, fait observer que le poisson occupe non pas la proue, mais la poupe, et qu'il s'agit plutôt d'un étendard.

<sup>7</sup> Cf. Lefebvre, *op. l.*, p. 20-22, œuf solaire et lunaire.



à l'eau<sup>1</sup>, signalons aussi que ces animaux solaires<sup>2</sup> accompagnent parfois, non plus l'ovale de l'œuf, mais le disque qui est celui du soleil et qui est l'image aniconique de l'Apollon Delphinios. On a mentionné ailleurs des coupes qui, depuis le vi<sup>e</sup> siècle, associent les dauphins aux rosaces et aux points solaires<sup>3</sup>; on voit les dauphins sur des fresques étrusques, avec la rouelle<sup>4</sup>, et si cet animal orne un disque de bronze de Sicile, destiné au jeu du disque, n'est-ce pas qu'il est l'attribut d'Apollon, qui tua accidentellement son favori Hyakinthos<sup>5</sup>, en lançant le disque, sa propre forme aniconique? Plus tard, les dauphins qui s'associent aux pains eucharistiques circulaires, dans l'art chrétien primitif, dérivent de ce motif transposé dans un nouveau sens<sup>6</sup>.



N'oublions pas que, dans notre monument, le thème funéraire se poursuit parallèlement au thème mystique. L'œuf est celui du monde, l'œuf céleste d'où sort la déesse et que véhiculent les dauphins. Mais en même temps il est l'œuf funéraire, qui symbolise la vie future, et sa surface est celle des eaux de l'océan, sur lesquelles les dauphins conduisent les morts dans l'au-delà. C'est pourquoi, sur une fresque étrusque de la « tombe della Leonesse », l'artiste du vi<sup>e</sup> siècle a uni l'œuf et le dauphin, tout comme son prédécesseur mycénien : le mort étendu sur son lit tient dans sa main droite l'œuf qui lui promet la vie future, et, dans la bordure qui court au-dessous, des dauphins jouant parmi les vagues lui signifient son voyage

1) Roscher, s. v. Aphrodite, p. 394, 396, n° 1.

2) Déchelette, l. c., p. 327 sq.; Roscher, s. v. Apollon, p. 444.

3) Sur ces monuments, mon article, *La coupe d'Hélios*, Rev. d'Ethnographie et des traditions populaires, I, 1920, p. 129 sq.

4) Weege, *Etruskische Malerei*, 1921, pl. 91, fig. 77, tombe del Barone.

5) *Wienerjahreshefte*, 1899, II, pl. I; sur Hyakinthos, Roscher, *Lexikon*, s. v., p. 2760.

6) Le dauphin devient le symbole de Christ; le disque, la rosace deviennent le pain. Cf. *La coupe d'Hélios*, p. 135; Cabrol, op. l., s. v. Dauphin, p. 283 sq.

funèbre<sup>1</sup>. Transportant pieusement au rivage les corps des naufragés<sup>2</sup>, le dauphin paraît souvent à ce titre dans l'art funéraire de la Grèce, de l'Etrurie et de Rome<sup>3</sup>.

\*  
\* \*

En résumé, le monument mycénien illustre les notions suivantes :

*Thème funéraire*

1. — Le rôle funéraire de l'œuf, emblème de vie future.
2. — Le rôle funéraire du dauphin, conducteur des morts dans l'eau-delà.

*Thème mythique.*

3. — L'image de l'œuf cosmogonique.
4. — L'allusion probable au mythe de la naissance de la déesse, sortie de l'œuf aquatique et poussée au rivage par les dauphins.

W. DEONNA.

Avril 1921.

1) Weege, *op. l.*, pl. 8.

2) De nombreux mythes attestent ce rôle du dauphin; Pottier-Reinach, *Nécropole de Myrina*, p. 236, note 3, référ. ; 266, note 4, référ. ; Cabrol, *l. c.* ; traditions populaires, Sébillot, *Folklore de France*, III, p. 69 sq. ; mythe de Méléagris, Roscher, s. v. Melikertes, p. 2632, etc.

3) Cabrol, *l. c.* ; divers exemples, Biedermann, *Der Delphin in der bildenden Phantasie d. Griechen und Römer*, 1882 ; *Nécropole de Myrina*, *l. c.* etc.



# MONSEIGNEUR CHAMPION DE CICÉ

## ET LA RESTAURATION DU CATHOLICISME SOUS LE PREMIER EMPIRE

### D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT<sup>1</sup>.

---

Parmi les faits saillants de notre histoire, au XIX<sup>e</sup> siècle, au premier rang, se place la renaissance du Catholicisme. Nous songeons tout naturellement à en faire honneur à la Restauration. Mais les esprits informés savent qu'il faut remonter plus haut. Ce grave problème — problème d'actualité — a attiré M. Lévy-Schneider. M. Lévy-Schneider l'éclaire d'un jour nouveau par son livre sur M<sup>gr</sup> de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles. C'est bien sous l'Empire, grâce au Concordat et souvent malgré le Concordat, que l'Église catholique a jeté les assises de sa nouvelle puissance.

M. Lévy-Schneider s'est proposé d'étudier principalement les rapports du chef de l'Église de Provence avec le régime consulaire et le régime impérial. Il a choisi le cadre bien défini d'un diocèse pour pouvoir épuiser les documents et pénétrer au fond des choses. Mais il dépasse ces limites. Il vise l'Église de France dans ses rapports avec l'État. Dans l'action d'un archevêque, peut-être le plus distingué de son temps, il veut saisir la politique de tout l'Épiscopat. A ce titre, il nous apporte une étude neuve par ses sources<sup>2</sup> et large par ses conclusions.

1) L. Lévy-Schneider, *L'application du Concordat par un prélat d'ancien régime. Monseigneur Champion de Cicé, archevêque d'Aix et d'Arles (1802-1810)*. Paris, F. Rieder et C<sup>ie</sup>, 1921, in-8°, xvi-604 pages, 3 gravures hors texte.

2) Les manuscrits n<sup>os</sup> 261 et 262 de la Bibliothèque Mejanès, à Aix, comprennent les lettres écrites par l'archevêque, sous la forme de minutes autographes ou de copies. Il va de soi que l'auteur a consulté les divers dépôts d'archives.

Le 15 juillet 1801, le Premier Consul signe le Concordat, puis il promulgue les Articles organiques. Il rétablit une Église d'État en lui imposant de sévères restrictions. La loi, conçue pour assurer la liberté de conscience, devait maintenir le prêtre dans les limites de sa fonction sacerdotale. L'Église va tourner la loi et franchir ces limites.

Napoléon avait besoin de son concours. Il le rechercha pour faire accepter de l'opinion, d'abord, l'empire, puis, la guerre, la guerre avec ses maux. Même en 1808, lorsqu'il rompt avec le pape, il veut désarmer le Clergé et le retenir dans son parti. Il fallait payer de tels services : l'empereur se laisse arracher concessions sur concessions et viole sa propre loi. Il est entraîné dans cette voie par son ministre des Cultes, Portalis, qui dépasse ses intentions et travaille, à son insu, à augmenter les privilèges de l'Église. Habilement circonvenu, il laisse sans réponse, parfois il ignore, les rapports de ses préfets et ceux du ministre de la Police, Fouché, restés fidèles à la politique de laïcité.

Par ces points faibles, le Pouvoir donnait prise au Clergé. Il devait donner prise au prélat d'ancien régime qu'était M<sup>sr</sup> de Cicé, à l'homme d'esprit, avisé, souple, rompu aux affaires, qui fut, tour à tour, constituant et ministre de Louis XVI, émigré et conseiller du futur Louis XVIII. « Endormir les méfiances, esquiver les refus et dérober les concessions, faire le siège des consciences et séduire les fonctionnaires les plus réfractaires, malgré les scrupules administratifs, ne fut qu'un jeu pour le prélat grand seigneur qui, dans l'Église et dans la vie publique également, parmi les splendeurs et ensuite dans la détresse, avait appris l'art des manèges et des intrigues et exploré tous les détours du cœur humain » (p. 570).

M<sup>sr</sup> de Cicé est, en effet, « un politique qui se gouverne par la raison d'État » (p. 106, 125). Il abandonne la légitimité impuissante, il se rallie au gouvernement de fait, capable de rétablir l'ordre. il apporte à cette œuvre de reconstitution l'appui de la religion. Son passé inspirait confiance : le consul Lebrun le



savait « attaché au Gouvernement, par principe et par intérêt » (p. 128). Il sut justifier cette confiance par son loyalisme. Il sut imposer le respect par le prestige de ses origines, par sa distinction, son savoir, sa largeur de vue.

Le fin politique, qui fut en même temps un grand administrateur, était aussi un homme d'action et un homme de foi. A l'âge de soixante-sept ans, il accepta une tâche très haute : reconstituer l'Église de Provence. Il en porta le poids sans fléchir. Il s'y donna de tout son cœur, avec une ardeur que l'âge ne put éteindre. « Quand on le voit, dans les circonstances les plus difficiles et jusqu'au bord de la tombe, soutenir ses avantages et remplir sa mission avec une prudence, une souplesse, une constance qui ne se démentent jamais, ce n'est pas à l'État napoléonien, mais au pouvoir rival, au chef de l'Église de Provence que l'on reconnaît vaillance, clairvoyance et habileté » (p. 557).

M<sup>sr</sup> de Cicé tenait du XVIII<sup>e</sup> siècle les deux conceptions qui déterminèrent sa règle de conduite. L'une est ce que M. Lévy-Schneider nomme le Gallicanisme épiscopal : autorité dogmatique du pape, autonomie administrative des évêques, maîtres de leurs subordonnés ; l'Église de France se gouvernant par ses assemblées, indépendante et du Saint-Siège et du Pouvoir (p. 112 et p. 463). L'autre conception vient de Turgot : le Catholicisme, religion dominante, les autres cultes, tolérés (p. 260). Pour suivre de tels principes, M<sup>sr</sup> de Cicé devait se heurter à la politique impériale, qui prétendait se servir de l'Église, et à la loi de l'État, qui consacrait la liberté de conscience. Il sut franchir de tels obstacles. Il les franchit sans demander aucune direction, sans prendre aucun appui, à Rome, ne comptant que sur ses propres forces, sur la confiance du ministre Portalis, qui partageait ses vues.

Il sut d'abord tenir en respect les fonctionnaires. Des deux préfets qu'il trouva en face de lui, à Marseille, deux anciens régicides, il fit disgracier l'un, Delacroix il soumit l'autre, Thibaudeau, à son influence. Vers la fin de son ministère, il se

sentait assez écouté pour faire nommer à son gré les maires et les juges de paix.

Il sut aussi, il sut surtout, tourner la loi, en obtenant, dans tous les domaines, des concessions, des tolérances, bientôt consacrées comme de nouveaux droits. Ces avantages, sa politique prudente et hardie les arrachait à « la bienveillance et même à la faiblesse du Pouvoir temporel ». Ainsi, durant ses huit années d'administration, de 1802 à 1810, d'importantes et nombreuses mesures, dont beaucoup lui sont dues, vinrent assurer au Catholicisme, en fait, sinon en droit, la situation d'une religion dominante.

Résumons ces résultats. Les progrès sont saisissants.

L'Église prend place dans les cadres de l'État. Au début, le Gouvernement n'assurait de traitement qu'aux curés. Il prend ensuite à sa charge les recteurs des succursales. Il invite d'abord, puis il oblige, les départements (an XIII) et les communes (1809 et 1810) à contribuer aux frais. Il subventionne les séminaires métropolitains (1804). Avec l'argent, viennent les honneurs. L'évêque prend rang parmi les dignitaires (1804). Le prêtre se voit autorisé à porter le costume ecclésiastique. Le culte est public et les préfets assistent aux processions.

Napoléon prétendait rétablir la paix des consciences. Mais voici qu'il sacrifie ceux qui ont accepté la Révolution. Il laisse M<sup>re</sup> de Cicé écarter la plupart des prêtres assermentés, imposer des « pénitences fructueuses » aux acquéreurs de biens nationaux ; partout il tolère le refus des sacrements, et, dans le silence imposé à toute pensée indépendante, les prédicateurs seuls élèvent la voix, pour flétrir les philosophes et les révolutionnaires. La réaction fait son chemin.

Voici maintenant les privilèges : les bans ecclésiastiques rétablis, l'exemption du service militaire, les évêques seuls juges des plaintes formulées contre les clercs. Les fabriques passent entièrement aux mains du Clergé, l'assistance publique et l'enseignement tombent sous son contrôle.

Enfin, la Religion reprend possession de la Société, recon-



quiert les âmes. Les congrégations se reconstituent, les unes, tolérées, d'autres reconnues. Les prédications pour les fêtes et le carême, les missions dans les paroisses de campagne, la propagande d'un clergé ardent, « enivré de prosélytisme », exaltent la piété du peuple. Les fidèles se groupent dans les confréries de pénitents, pour le service des morts ; dans les associations du *Corpus domini*, pour l'entretien de l'autel. En usant de procédés détournés, ils célèbrent les fêtes supprimées par la loi. Les plus riches ouvrent dans leur domaine des chapelles privées, parfois sans la permission expresse du Gouvernement. Partout, les intrigues et les querelles de la vie dévote occupent les loisirs de la petite ville et du village.

C'est ainsi que l'Église de France, dans les huit années qui ont suivi le Concordat, a su réparer les ruines de la Révolution, reprendre sa place dans l'État, ressaisir son influence politique, quelques-uns de ses privilèges, enfin, exercer tous ses moyens d'action pour ramener le peuple à la foi.

Ce serait mal louer M. Lévy-Schneider que d'insister sur son impartialité. De cette impartialité, il a défini le principe, dans sa préface, non sans esprit : « Il serait parfaitement oiseux de distribuer l'éloge aux fonctionnaires napoléoniens, quand, d'aventure, ils ont défendu les droits de l'État contre l'Église de Provence, et le blâme à M<sup>sr</sup> de Cicé, quand il a voulu le triomphe de l'Église. Ce faisant, de part et d'autre, ils ont accompli leur devoir. » A pareille règle, l'auteur s'est strictement conformé.

Qu'il nous permette plutôt de le féliciter de toutes les belles qualités de ce livre, de ses recherches approfondies, de ses analyses pénétrantes, de ses vues justes et neuves. Sans le vouloir, sans rechercher la présentation, sans viser à l'effet, il nous intéresse, il nous prend, parce qu'il sait nous découvrir les mobiles cachés, mettre à nu les ressorts de la comédie politique ; il nous conduit, avec une ironie savoureuse, parmi des hommes réels. Sur un point pourtant, nous nous hasarderons à exprimer un regret.

Les lecteurs de cette revue, ceux qu'intéressent avant tout les faits religieux, se demanderont si M<sup>sr</sup> de Cicé ne tirait point sa force de la conscience même des fidèles, revenus spontanément à la foi. Au début de son étude (p. 143-148), M. Lévy-Schneider nous montre, en traits saisissants, l'essor que prit la piété, aussitôt que les consuls eurent établi un régime de tolérance. La confiance allait aux prêtres insermentés, dont la Terreur même n'avait point arrêté l'ardent prosélytisme. En prairial an IX, le préfet du Var, Fauchet, pouvait écrire : « C'est dans le sein des familles, c'est sur les consciences qu'ils exercent leur secret empire » (p. 146). Comment, sous l'administration de M<sup>sr</sup> de Cicé, l'Église de Provence sut-elle rétablir son empire sur les âmes, au point d'en faire jaillir l'enthousiasme, par moments, de faire revivre la foi naïve des premiers âges (p. 457)?

A pareille question, l'auteur a répondu dans les chapitres intitulés « l'action sacerdotale ». Il s'est proposé d'y montrer surtout que « le nouvel archevêque d'Aix prit visiblement pour règle de rétablir tout ce qui, dans le culte provençal, sous l'Ancien Régime, agissait sur l'esprit des populations, qu'il s'employa ardemment à reconstituer l'action de l'Église » (p. 241). Mais cette action elle-même, l'action religieuse, exercée par l'apostolat, par la pratique du culte, nous est discrètement retracée : « Nous n'insisterons pas, déclare l'auteur, sur ce qui, dans cette question, est d'intérêt purement ecclésiastique, professionnel, pourrait-on dire. » Nous comprendrons sans peine les scrupules qui semblent l'avoir arrêté au seuil du sanctuaire. Nous lui aurions su gré, pourtant, d'étendre aussi dans ce domaine ses investigations pénétrantes. Peut-être n'aurait-il point perdu sa peine à scruter les mandements, les livres liturgiques, les règlements des confréries, pour nous faire pénétrer dans l'intimité de la vie dévote, nous y faire voir l'antique discipline adaptée aux temps nouveaux et le réseau séculaire des rites, des formules, des chants et des images, renoué, autour des âmes, avec plus d'art, peut-être, et de



logique. Il pouvait surtout, — tâche plus aisée, assurément, — chercher, dans les sermons, dans les controverses et les œuvres de propagande, à côté des intempérances de langage, les arguments solides et convaincants. Tout ne fut point habitude ou sentiment dans ce retour à la foi. M<sup>sr</sup> de Cicé était de taille à se faire entendre des esprits libres. Pour ramener les indifférents, il ne craignait pas de proposer son alliance aux Huguenots : « L'évangile est notre arme, leur disait-il, par lui nous rallierons les peuples à la morale et à la charité » (p. 160). Cette propagande intellectuelle, philosophique, sociale, pourrait-on dire, méritait d'être mise en meilleure lumière.

Nous pouvons nous en faire une idée par un document que M. Lévy-Schneider ne mentionne pas. C'est le dernier mandement pour le carême<sup>1</sup>, que M<sup>sr</sup> de Cicé a publié le 3 février 1810, onze jours avant de faire son testament.

On lit avec plaisir ces pages élégantes, d'une haute tenue de style et de pensée. Elles ne sont point d'un théologien, mais d'un moraliste, d'un observateur, qui analyse les relations des hommes et détaille les méfaits de l'intérêt individuel, les fautes des classes dirigeantes, avec une franchise que nos socialistes pourraient envier. Elles visent à réveiller toutes les consciences, et d'abord, les consciences endormies par l'irreligion, enchaînées aux intérêts du siècle. « Que deviendrait une société où l'on ne connaîtrait de droit que celui de la force et de la violence, où l'utilité personnelle serait la seule mesure de nos actions, où enfin vos principes seraient généralement professés ? Fixez vous-mêmes un moment vos regards, N. T. C. F., sur les suites affreuses qui en résulteraient. La dissolution la plus générale serait le fruit amer que produirait une cause aussi désastreuse : plus de mœurs dans les familles, plus de lien entre les parents, plus de base de confiance entre les citoyens, plus de bonne foi dans le commerce, plus de sûreté

1) *Mandement de Monseigneur l'Archevêque d'Aix et d'Arles pour le carême.*  
A Aix, chez Antoine Henricy, 1810, 4°.

dans les engagements, plus de soumission de conscience aux lois, plus de fidélité au souverain, plus de frein pour ceux à qui Dieu départit l'autorité; et n'est-ce pas ce que nous avons tous éprouvé à une époque dont l'impression est encore si récente? » Quelle critique pénétrante, efficace, de l'individualisme déchaîné par la Révolution! Elle marque les dangers d'un régime qui a rompu un lien social, sans en former un nouveau. Nous comprendrons, par notre propre expérience, que nos grands-parents en aient été touchés.

\* \* \*

Dans cet ordre de faits, nous avons la bonne fortune de pouvoir combler une légère lacune de ce beau livre, de présenter au public un petit ouvrage que M. Lévy-Schneider n'a pu trouver et que nous regrettons de n'avoir pas su découvrir plus tôt, parmi nos papiers de famille, pour le lui communiquer en temps utile. Il s'agit du catéchisme dont M<sup>gr</sup> de Cicé a prescrit l'usage par son mandement du 19 février 1806<sup>1</sup>.

A vrai dire; la trace n'en était point perdue. Le chanoine Héazard, dans son *Histoire du catéchisme*, en donne le titre et en marque brièvement la signification<sup>2</sup>. Nous nous serions contentés d'indiquer cette référence pour les addenda, si M. Lévy-Schneider n'avait attiré notre attention sur un petit problème assez curieux. Voudra-t-on nous permettre quelques explications?

Après le Concordat, on reprit les anciens catéchismes. Mais, comme plusieurs diocèses se trouvaient réunis en un seul, on devait chercher à ramener ces diverses parties à l'uniformité. L'esprit du temps le commandait. Quelques-uns, en petit

1) *Catéchisme du Diocèse d'Aix et d'Arles, divisé en trois parties...*, imprimé par ordre de M. l'Archevêque d'Aix et d'Arles, pour être seul en usage dans son Diocèse. A Marseille, chez Jean Mossy, 1803.

2) Héazard, *Histoire du catéchisme depuis la naissance de l'Eglise jusqu'à nos jours*, Paris, 1900, p. 279. J'ai consulté cet ouvrage à l'Institut catholique. Voyez aussi, sur l'histoire du catéchisme, l'article de l'abbé Mangenot, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.



nombre, le tentèrent avant M<sup>sr</sup> de Cicé. C'est dans cette vue que lui-même (il nous en avertit dans son mandement) avait déjà prescrit la formule générale du prône et déterminé les formes de tous les actes du ministère ecclésiastique. Il voulut avoir aussi un catéchisme unique.

Il composa un catéchisme nouveau. A vrai dire, il ne crut pas devoir faire œuvre originale : « Nous avons depuis longtemps sous les yeux d'excellents modèles en ce genre. Nous y avons puisé avec confiance, sans nous attacher à nos propres lumières ». Le principal de ces modèles, il le tenait d'un de ses prédécesseurs, de celui qu'il estimait le plus, M<sup>sr</sup> de Brancas. Le catéchisme de M<sup>sr</sup> de Brancas<sup>1</sup>, publié en 1737, était alors encore en usage. Il comprenait, en un seul volume, un petit et un grand catéchisme, l'un pour l'enfance, l'autre pour la jeunesse. M<sup>sr</sup> de Cicé a séparé ces deux ouvrages. C'est le petit qu'il a publié d'abord et que nous avons sous les yeux. Il y a reproduit les divisions, les titres, les prières de son modèle, et la plupart de ses formules. Mais il l'a largement remanié. Sur certains points, il est plus concis, plus clair et plus logique. Par ailleurs, il élargit le cadre et simplifie la matière. Les questions nouvelles qu'il introduit sont le plus souvent empruntées au grand catéchisme de M<sup>sr</sup> de Brancas, parfois aussi à d'autres sources. Certaines se trouvent dans celui de Bossuet. L'ensemble forme une œuvre simple et solide, d'un dessin ferme, où l'on reconnaît la belle tradition française du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle.

M<sup>sr</sup> de Cicé devança de deux mois à peine, par son mandement, le décret du 4 avril 1806, qui ordonna la publication du catéchisme impérial. A la mort du prélat, un de ses vicaires généraux, qui fut plus tard M<sup>sr</sup> Rey, prononçant son oraison funèbre, soutint que son petit livre, aussitôt imprimé, servit de base à l'œuvre de Napoléon.

1) Voyez le titre dans Hézard, p. 278. J'ai consulté, à la Bibliothèque nationale, l'édition de 1814 (cotée D 20349).

C'est ici que M. Lévy Schneider (p. 364) vient éveiller notre curiosité. En réalité, deux questions se posent.

L'une est d'ordre technique d'ordre érudit. Que vaut l'assertion de M<sup>re</sup> Rey? On sait que la commission chargée de la rédaction par le Premier Consul prit pour base Bossuet et acheva ses travaux préliminaires en 1803. Le panégyriste nous trompe-t-il donc? Non peut-être, car, d'après le témoignage officiel du légat qui l'a approuvé, le 30 mars 1806, le catéchisme impérial fut « tiré principalement de celui de Bossuet et de ceux de plusieurs autres Églises ». Et, de fait, un simple coup d'œil suffit à montrer que Bossuet n'a fourni qu'un assez grand nombre de leçons ou de questions : le cadre est plus simple, l'ordre plus logique; le fond même se trouve, ici, complété, là, modifié. Or, ce cadre plus simple, cet ordre plus logique, et certaines définitions essentielles, étrangères à Bossuet, se retrouvent dans le catéchisme de M<sup>re</sup> de Cicé. Si l'ouvrage parvint à Paris en temps utile, il put suggérer quelques retouches de la dernière heure. Toutefois, il paraîtra plus sage d'expliquer les ressemblances par des modèles communs. Laissons cette question (elle n'est point des plus brûlantes) à qui saura classer les innombrables catéchismes d'ancien régime, copies de copies, suivant la méthode comparative que nous autres, byzantinistes, avons la patience d'appliquer aux textes et aux images.

Aussi bien, est-ce sur un autre point que M. Lévy-Schneider attend de nous une réponse. Il voudrait savoir si la fameuse leçon du catéchisme impérial qui définit les devoirs du chrétien envers Napoléon a été empruntée à M<sup>re</sup> de Cicé. Il est certain que l'archevêque d'Aix n'aurait pu revendiquer le mérite « d'un loyalisme aussi intense ». C'est six jours avant son mandement, le 13 février, que l'addition fut proposée par Portalis. Mais il sut donner, de ses sentiments, un témoignage plus discret, par une innovation habile. Aux prières du matin et du soir, qui terminaient son modèle, il ajouta des « prières diverses », dont l'une est pour l'Empereur. C'est une



formule du Missel romain (*Deus regnorum omnium*)<sup>1</sup>, qui devait être récitée dans tout le diocèse, les dimanches et fêtes, après le *Domine salvum fac*<sup>2</sup>. La traduire en français, et, par le catéchisme, la fixer, avec le nom de Napoléon, dans la mémoire des enfants, c'était apporter au souverain le concours modeste, mais efficace, de l'Église reconnaissante.

GABRIEL MILLET.

1) *Missale romanum ex decreto S. Concilii Tridentini restitutum*...., Mechliniae, H. Dessain, 1880, p. LXXVIII : Orationes diversae dicendae in missa ad libitum sacerdotis... N° 5. Je dois cette référence à l'obligeance de M. Urbain Rouziès, bibliothécaire à l'Institut catholique.

2) *Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae in dioecesi Aquensi pro anno Domini MDCCCVIII*, Aix, 1807, p. 5.



Armes de M<sup>gr</sup> de Cicé.  
(Mandement du 3 février 1810).

OPPORTUNITÉ ET POSSIBILITÉ D'INTRODUIRE  
DES  
NOTIONS D'HISTOIRE DES RELIGIONS  
DANS L'EXPOSÉ  
DU PROGRAMME DE LA CLASSE DE PHILOSOPHIE<sup>1</sup>

---

Messieurs,

Après les déclarations et suggestions apportées ici, l'an dernier par M. G. Belot et cette année par M. H. Berr, je ne doute pas que nous soyons tous convaincus de l'importance que présenterait une certaine diffusion de l'histoire des religions dans l'enseignement public. Je ne prêcherai pas des convertis. Il est entendu que la jeunesse d'une nation qui fut la fille aînée de l'Église ne devrait pas être entièrement ignorante des problèmes religieux dans l'ambiance desquels s'est forgé l'Etat français, comme s'est constituée la littérature française. Il devrait même être entendu que la jeunesse d'une nation devenue l'une des principales puissances musulmanes, ne gagne rien à tout ignorer des croyances, des mœurs de l'Islam, qui fait désormais partie de notre patrimoine national. Il est entendu surtout, car nous n'aimons guère à poser les problèmes en fonction d'un utilitarisme collectif, qu'il n'y a pas de haute culture là où manque le sens de la spiritualité.

Mon excuse pour revenir à un sujet sur lequel se fit ainsi l'unanimité de nos regrets comme de nos vœux, c'est que nous

1) Communication à la Société Ernest Renan, 24 juin 1922.



sommes loins de nous accorder sur les conditions dans lesquelles pourrait se combler la lacune que nous déplorons tous. Or la moindre entente sur une question pratique promeut bien plus la réalisation d'un projet, que de vastes vœux généraux et théoriques. A côté des professeurs de lettres et d'histoire, on a mis en cause leurs collègues de philosophie : deux d'entre nous ont même précisé que c'est à l'époque de la plus grande maturité des élèves qu'il conviendrait de leur donner une saine notion des choses religieuses ; c'est, ont-ils dit, quand l'élève a parcouru tous les programmes d'histoire qu'il peut apercevoir d'un seul regard l'histoire des religions ; et il appartient au professeur de philosophie, de présenter cette synthèse des croyances à la lumière de la synthèse des idées spéculatives. Qu'il me soit donc permis d'envisager cet aspect du sujet, d'un point de vue purement professionnel.

Je me propose d'établir qu'alors que dans les autres ordres d'enseignement, par exemple en histoire, les notions indispensables d'histoire des religions constitueraient une surcharge des programmes, déjà beaucoup trop touffus, en philosophie ces notions non seulement n'apporteraient pas une complication de plus, mais fourniraient une occasion de simplifier et de faciliter l'enseignement. En effet le programme de philosophie non seulement comporte, mais appelle une certaine information d'histoire des religions.

\*  
\* \*

Les auteurs du programme de philosophie et les maîtres qui ont la charge de l'appliquer ont-ils conçu, conçoivent-ils cette synthèse théorique et pratique appelée philosophie, comme étant d'ordre scientifique ? Le plus souvent, non ; si oui, ils s'abusent. La philosophie telle qu'elle s'enseigne n'est pas une science, mais un ensemble de disciplines les unes scientifiques, les autres extra-scientifiques, lesquelles ne s'harmonisent que dans la mesure où elles jettent de la clarté sur cette réalité essentielle : la vie de l'esprit.

Le programme comprend des éléments de psychologie, de logique, de morale, de métaphysique.

La psychologie, de laquelle on s'occupe pendant au moins les deux tiers de l'année scolaire, nous la concevons certes comme la science des phénomènes psychologiques, parallèle aux sciences des phénomènes naturels. Mais cette science des phénomènes psychologiques, cette psychologie positive, cette psychologie « sans âme » — pour reprendre une expression qui a fait fortune et qui marque la volonté d'expulser les idoles métaphysiques — c'est plutôt la psychologie dont nous rêvons que celle que nous enseignons. A part les lois de Weber et de Fechner, source de la psychophysique, mais source au bien maigre débit; à part quelques résultats de la psycho-physiologie dès maintenant accessibles à l'enseignement; à part ce que la psychologie garde, malgré des critiques, voire des réfutations, du mécanisme associationiste des Anglais, la psychologie de nos cours, c'est soit un ensemble de faits de sens commun ou d'expérience vulgaire, à peine nuancés de souvenirs littéraires, soit l'ancienne psychologie solidaire des métaphysiques d'autrefois : celles d'Aristote, de Descartes, ou des métaphysiques tant modernes que contemporaines : celles de Hegel, de Herbart, de Bergson. Or ces métaphysiques sont l'écho plus ou moins lointain d'antiques dogmatismes religieux.

La logique, telle qu'on l'expose, comprend deux parties distinctes : la logique formelle, la méthodologie scientifique. La première est de l'Aristote tout pur; la seconde du Stuart Mill, du Claude Bernard, du Poincaré. Les moins avisés des maîtres éprouvent confusément que tout cela ne se concilie pas sans difficulté : la solution paresseuse renonce à concilier; tant pis pour l'élève, s'il est assez intelligent, disons assez indiscret pour s'apercevoir que l'idéal de la science grecque ne coïncide pas avec l'idéal moderne de la science.

La morale constitue la partie du cours la plus épineuse. Maint professeur est au rouet quand il lui faut aborder la question des fondements de cette discipline. S'il pense en kantien,



s'il admet un impératif catégorique tout rationnel, il se sent mal à l'aise en présence des doctrines sociologiques qui jouissent du prestige de la modernité : sommes-nous obligés par la raison ou par la société ? Quelle que soit l'hypothèse qu'il adopte, il risque par surcroît de heurter les fils des croyants, qui imputent la loi morale à une volonté divine. Pour ne paraître ni socialiste, ni réactionnaire, il laissera flotter dans l'abstrait, comme l'œuvre d'une raison formelle et vide, le principe de la moralité. Ce faisant, il ne sera même pas à l'unisson de la morale grecque, si clairement humaine dans son rationalisme eudémoniste. Il réussira à se faire plus abstrait que Kant, d'ordinaire sans participer à la puissante originalité du criticisme.

Logique et morale, — comme d'ailleurs l'esthétique et le droit, — sont non des sciences, mais des disciplines normatives ; elles prescrivent ce qui doit être, sans viser à déterminer ce qui est : elles énoncent comment il faut raisonner, non comment on raisonne, comment il faudrait vivre, non comment on vit. Elles ne concordent pas avec une discipline qui, en principe, se présente comme une science, la psychologie. Cette notion de ce qui doit être, en opposition à ce qui est, laquelle fait scandale parmi des réflexions de caractère ou de prétention scientifiques, c'est par analogie bien plutôt avec des prescriptions religieuses qu'avec des lois scientifiques, qu'elle se justifie. Elle exprime un idéal collectif, naturellement empreint d'un prestige religieux. La résistance de ces disciplines normatives à se laisser régir par l'esprit positif, voilà une pierre de touche attestant un élément de religion.

La métaphysique, enfin, ne saurait passer pour science, car il n'y a pas de science de l'absolu. Causes premières, fins dernières, ne présentent aucune signification positive. Le professeur de philosophie aura donc honte de la métaphysique ; il réduira volontiers à deux ou trois leçons de fin d'année, — de ces leçons qui ne comportent la sanction ni d'interrogatoires, ni de compositions, et auxquelles beaucoup d'élèves n'assistent

pas, — ce qui fut pour toutes les civilisations humaines le tréfonds de la pensée spéculative. Ainsi s'achèvent la plupart des cours de philosophie, dans lesquels il est traité de science, de psychologie, d'histoire, de littérature, de physiologie, de sociologie, de politique, d'économie, de droit, — de tout, sauf de l'esprit philosophique. Il n'y a là ni une synthèse de faits, ni une synthèse de doctrines, mais un ramassis de sujets disparates ordonnés dans l'abstrait. Comment espérer d'un tel enseignement une initiation à la pensée méthodique et critique, une orientation sur les rapports entre la pensée et l'action, objets essentiels pourtant de toute philosophie? Quelle formation intellectuelle et spirituelle résulte d'études secondaires dont voilà le couronnement?

Les défauts d'une telle classe ne tiennent pas, toutefois, aux programmes : ils tiennent à l'enseignement que donnent la plupart des maîtres. Le programme indique des sujets, sans rien préjuger des solutions, sans non plus prescrire aucun ordre pour la disposition de ces matières en un exposé systématique. La classe vaudra ce que vaut le maître. En fait ceux des professeurs qui laissent une empreinte sur les élèves, ce sont ceux qui les savent initier à la vie spirituelle.

Mais quelle discipline, sinon la religion, a été jusqu'à nos jours maîtresse de vie spirituelle? Et comment prétendre initier, même aussi laïquement qu'on le peut désirer, à la vie spirituelle, autrement qu'en prenant la suite des tentatives religieuses et qu'en situant son effort de spiritualité laïque relativement aux grandioses efforts de spiritualité religieuse dont abonde le passé?

\*  
\* \* \*

Je viens de montrer que le programme de philosophie est fait de pièces et de morceaux empruntés à des périodes, à des milieux disparates. Tel est précisément le motif essentiel pour lequel ce programme demande à être exposé à la lumière de l'histoire des idées. La seule façon légitime de justifier devant



un élève la juxtaposition de la logique d'Aristote sous le nom de logique formelle, et de la logique inductive de Mill sous le nom de théorie des sciences, consiste à montrer pourquoi et comment la science conceptuelle de Socrate, de Platon, d'Aristote a été remplacée — sauf en logique abstraite et en histoire naturelle, — par la prétention d'atteindre à une connaissance mathématique et expérimentale de la nature. Or l'histoire des idées ne se comprend guère, excepté en des périodes restreintes et récentes, indépendamment de l'histoire des croyances. Établissons le par quelques exemples, pris comme au hasard.

La psychologie se présente comme génétique, alors même qu'on ne la conçoit pas en fonction de l'évolutionisme. Elle pose des questions d'origine. Mais elle est incapable de les résoudre avec quelque vraisemblance sans une intervention de l'histoire des religions.

Soit l'origine du langage : cette question n'est du ressort ni de la philologie comparée qui, dans ses plus lointaines inductions, nous laisse en présence de plusieurs familles de langues, entre lesquelles toute connexion nous échappe, — ni de la psychologie, car les premiers hommes qui ont parlé n'ont pas appris, comme un enfant, le langage de leurs parents. On pose donc le problème en termes philosophiques, c'est-à-dire abstraits, les empiristes soutenant que le langage conceptuel s'est développé à partir d'un langage émotif par onomatopées, les rationalistes supposant que le langage est aussi naturel à l'homme que la raison, ou, ce qui revient au même, qu'il fut donné à l'homme par un Dieu. Il serait plus positif de reconnaître qu'il lui fut donné par la religion : la nécessité de régir par des formules les forces naturelles fit instituer pour ainsi dire des noms ; de sorte que les hommes n'ont, sans doute, possédé l'instrument capable de les faire communiquer entre eux, que parce qu'ils avaient, ou croyaient avoir, un moyen de communication avec les puissances de la nature.

Soit l'origine de l'art. Croie qui le voudra que la présence de la création esthétique s'explique chez l'homme par l'imita-

tion de la nature, ou par une faculté de jeu désintéressé, ou par quelque autre hypothèse spéculative : la modernité de l'« art pour l'art » nous détourne de semblables théories et rend plus vraisemblables les sources religieuses de la production artistique ; la représentation figurée des formes, langage *sui generis*, dut procéder, elle aussi, d'intentions magiques. Hypothèse pour hypothèse, celle-ci a du moins en sa faveur la confirmation de faits très nombreux.

Soit la nature de l'âme. Les élèves ne peuvent attribuer aucun sens aux doctrines de Platon et d'Aristote sur ce point essentiel, si on ne leur enseigne que toutes les religions tiennent l'âme pour le moteur du corps, et que c'est seulement par suite de contingences historiques, donc d'une manière dérivée, que ce principe de mouvement (*anima*, *spiritus*, πνεῦμα, εἶσις ou ψυχή) a rejoint la notion de raison, soit individuelle, soit universelle (νοῦς). Dualité aussi vraie dans les civilisations indienne ou chinoise que dans la nôtre. Dualité absente chez les peuples simplement trop frustes pour concevoir l'idée de raison, et qui s'en tiennent à la notion du souffle vital.

Voici derechef le redoutable problème, auquel nous avons déjà touché, de la justification de la moralité. D'où vient que la morale grecque est une doctrine du bien, la morale kantienne une doctrine du devoir, alors que chacune se présente comme morale de la raison ? L'enseignement traditionnel allègue, en guise de solution, que tout bien est plus ou moins obligatoire, que toute obligation est plus ou moins bonne pour l'individu ; qu'il y a des devoirs stricts et des devoirs larges. Ne serait-il pas plus simple, plus exact, de faire remarquer à l'élève qu'entre Aristote et Kant s'interpose le Christianisme, et que l'obligation, dont on cherche en vain des vestiges dans les doctrines grecques, correspond aux commandements du Décalogue transposés en impératif de la raison ?

Soit l'idée même de nature, qui, définie comme un ordre déterminé de phénomènes, constitue la base même de la positivité. Peut-être n'importe-t-il pas à qui fait de la physique, de



savoir que le donné ~~sensible~~ a été très généralement conçu par l'humanité ~~comme~~ une substance sur laquelle on peut agir ~~magiquement~~, — encore que l'obsédante hantise de la force atteste la persistance d'une interprétation mystique du mouvement. Mais n'est-ce pas de toute nécessité pour le biologiste, et plus encore pour le psychologue?

\*  
\*  
\*

Ce n'est pas assez, cependant, de montrer ici ou là, il est vrai à propos de questions essentielles, l'origine religieuse des problèmes spéculatifs. Il existe une discipline à part, dont l'objet propre consiste en les questions d'origine, causes premières ou fins dernières, substance en soi de l'être ou de la pensée : c'est la métaphysique. Cent cinquante ans au moins d'acribes critiques dirigées contre les prétentions de cette recherche n'empêchent pas qu'il y ait encore des métaphysiciens, même et surtout parmi les scientistes. Les professeurs de philosophie redoutent ce sujet et s'efforcent de réduire encore, dans leurs cours, la part si modeste que lui assigne, en fin d'année, le programme. Pourtant de l'attitude que l'on adopte ici, dépendent la plupart des solutions auxquelles on donnera son adhésion en psychologie, en logique, en morale, partout où la science positive ou bien n'est pas mûre, ou bien est inapplicable. Avoir retenu l'attention des jeunes gens pendant un an sur des matières de spéculation, sans leur avoir fait comprendre en quoi diffère un empiriste d'un rationaliste, ou un idéaliste d'un réaliste, c'est peut-être avoir bourré leur esprit de certaines connaissances, mais c'est avoir manqué l'initiation philosophique. Autant la métaphysique s'est discréditée comme dogmatisme qui se présenterait dans un état laïque avec une estampille officielle, autant elle garde son importance, et décisive, comme recherche des problèmes spéculatifs qui se posent à l'esprit de par sa nature propre. Or cette recherche, fond même de la philosophie, ne se comprend et par suite ne

se peut aborder positivement qu'en fonction de l'histoire des religions.

Sans prendre à la lettre la prétendue loi des trois états, telle au moins que l'énonce A. Comte, nous ne doutons pas que la métaphysique fournisse en général une transposition dans l'abstrait des problèmes religieux. Ce qui est pensé dans les métaphysiques c'est ce qui a été vécu dans les religions. Les antinomies doctrinales reflètent le plus souvent des transformations de la conscience religieuse à travers le temps. L'ontologie grecque diffère de l'épistémologie moderne comme la mythologie antique se distingue des drames de la conscience chrétienne. Il serait superflu d'établir que le Moyen-Age, période par définition centrale de notre évolution intellectuelle, exprime un effort pour adapter l'hellénisme aux dogmes soit chrétiens, soit juifs, soit musulmans ; ou que l'essor de la pensée moderne depuis le xvi<sup>e</sup> siècle est fonction d'une Réforme religieuse ; ou que le Romantisme procède d'une réaction inverse. Pourtant non : comment serait-ce superflu, puisque rien de ces vérités historiques élémentaires, mais fondamentales, ne transparaît dans l'enseignement philosophique ? Combien l'élève est excusable de supposer que la philosophie se réduit à transcrire en un jargon technique des données de sens commun et de ne retenir des grands systèmes que cet adage : « nihil est tam absurdum quod non dictum fuerit ab aliquo philosopho » ! Un tel élève montre plus de jugement que le maître qui, se bornant à la lettre du programme, ne commente pas par l'histoire religieuse la preuve ontologique et n'explique pas pourquoi cet argument, tenu pour convaincant par Descartes, est tenu pour décevant par Kant.

\*  
\* \*

Ai-je établi que des considérations d'histoire religieuse doivent fournir le moyen de rendre le programme de philosophie intelligible et de le faire descendre de l'abstrait dans



l'humanité concrète, domaine de l'histoire ? En tout cas je n'ai rien fait, si je n'établis que l'introduction de notions d'histoire religieuse en philosophie est non seulement désirable, mais possible.

Précisons. La possibilité qu'il s'agit de démontrer, ce n'est pas la possibilité de présenter dans les cours des notions d'histoire des religions : nous venons de constater que le cours, pour devenir plus lucide, appelle des considérations de cette sorte. Loin que le programme en devienne plus chargé, il se trouve simplifié d'autant, puisqu'il devient plus accessible. La possibilité qu'il faut justifier, c'est celle, pour le maître, d'acquérir les connaissances nécessaires. Constatons l'absence d'un livre du maître, où le professeur trouverait la substance de ce qu'il n'a pas le droit d'ignorer en matière d'histoire des religions. Les amorces de cet ouvrage encore idéal existent ça et là, mais fragmentaires. Tout professeur de philosophie peut lire, et beaucoup lisent, les travaux de Durkheim, de M. Lévy-Bruhl, de Frazer, sur la religion des peuples que nous appelons, sans aucun droit d'ailleurs, primitifs. Il en résulte quelque initiation de la mentalité religieuse, et l'enseignement de la philosophie commence à s'en ressentir. Mais ce qui importerait le plus, ce serait une moindre ignorance touchant le judaïsme et le christianisme, qui constituent encore toute notre ambiance. Or, peu de professeurs montrent dans leurs cours s'ils ont lu Loisy ou tels et tels travaux de notre Président, M. Guignebert. On ne peut leur reprocher de ne point saisir comment se rattachent à la religion des primitifs les religions modernes : si peu historiens qu'ils soient, ils se défient à juste titre des essais prématurés tentés par certains auteurs pour découvrir dans les totems et les tabous la clef de tous les cultes et de tous les dogmes. L'essentiel manque en effet : ce qui relierait notre connaissance du judéo-christianisme aux religions des non-civilisés, ce serait une histoire comparée des grandes religions qui remplissent le passé de l'Asie et qui évoluèrent synchroniquement à celles de notre civilisation méditerranéenne. Or,

personne n'a encore abordé cette tâche; pas même les auteurs de manuels d'histoire des religions, qui juxtaposent simplement les monographies. Ici donc tout est à faire. Mais quelque chose s'inaugure : les idées philosophiques de la Chine et de l'Inde **commencent à se créer une place dans l'enseignement supérieur : le jour où personne ne pourra ignorer qu'il y a une philosophie chinoise, une philosophie indienne, non moins considérables par leurs traditions et leur acuité de pensée que ce que nous appelons la philosophie tout court, c'est-à-dire la pensée de l'Occident, ces trois cultures philosophiques apparaîtront solidaires de trois milieux religieux foncièrement distincts, mais parallèles, et l'on cessera d'exposer la philosophie en l'abstrayant de l'histoire des religions.**

Et attendant, et pour hâter aussi ce progrès qui marquera une phase capitale de l'humanisme, il ne faut laisser échapper aucune occasion de promouvoir la cause de l'histoire des religions. Le professeur de philosophie ne doit pas méconnaître que le passé de l'esprit humain a été un passé religieux, et que la pensée indépendante hérite de problèmes qui ne se trouvent nullement résolus par le seul fait qu'on les transpose en un autre langage. Le pire préjugé serait ici de croire que les questions religieuses sont forcément des questions brûlantes, c'est-à-dire auxquelles on se brûle. Il n'y a rien d'aussi efficace que l'attitude historique pour apaiser les passions, rien d'aussi pertinent que l'histoire pour mettre la religion à sa place, d'ailleurs immense, et toutes les religions, y compris celles qui nous touchent de près, à leur place dans l'évolution humaine. Toujours l'objectivité résulte de la relativité. Aux consciences qui réclameraient, et à bon droit, le respect dû aux croyances, il est facile de donner satisfaction par le respect que doit professer l'historien à l'égard des faits. L'histoire des religions, loin de compromettre l'indépendance de la pensée laïque, la confirme, la consolide. A l'époque où chacun, pour avoir reçu de l'instruction confessionnelle, possédait quelque connaissance de la vie religieuse, l'enseignement officiel pouvait se contenter de



l'abstention. Mais les générations actuelles ne savent guère, les générations futures ne soupçonneront peut-être plus, en quoi consiste la vie religieuse; faute d'être prémunies contre certains égarements par une initiation scientifique, c'est-à-dire historique, elles risquent de devenir une proie facile pour des prédications spécieuses ou même pour de grossières superstitions. Pour n'avoir pas organisé l'étude laïque des faits religieux, le monde romain et le monde chinois, cependant à bien des égards très positivistes, même très sceptiques, ont fourni un terrain favorable au pullulement des sectes. L'intérêt même de la pensée libre exige donc une saine connaissance des faits religieux. Cette connaissance, restituant au sein de l'histoire la compréhension des facteurs spirituels, compensera le dessèchement souvent reproché à l'histoire érudite, qui perd volontiers de vue le sens humain des événements, des institutions, des mœurs et des idées. Le professeur de philosophie jouera son rôle d'éducateur et ne trahira pas la destination synthétique de son enseignement, s'il puise dans des notions sommaires d'histoire des religions la conviction qu'il doit être un initiateur de spiritualité.

En résumé : c'est dans la seule classe de philosophie que des éléments d'histoire des religions, envisagés de façon systématique et critique, sont susceptibles d'être introduits sans surcharge des programmes, voire même pour simplifier un programme existant. En effet, l'élève qui vient d'achever ses études historiques et scientifiques, doit trouver dans ce résumé des phases de la pensée humaine le seul trait d'union concevable entre l'histoire ou les sciences et la philosophie. En droit donc, nous devons avoir cause gagnée. En fait, l'enseignement dès maintenant réalisable en ce sens ne saurait être que provisoire et partiel; mais en le préconisant comme tel, par exemple en exigeant des futurs maîtres moins d'indifférence pour l'histoire des religions, on rendra possibles des progrès ultérieurs.

P. MASSON-OURSEL.

# LES « PAUVRES » D'ISRAËL

## D'APRÈS UN OUVRAGE RÉCENT

---

M. Causse reprend dans ce volume<sup>1</sup> une idée qui lui est chère : celle de l'hostilité que les croyants, en Israël et dans le christianisme primitif, ont témoignée à la civilisation. Il avait déjà montré les prophètes d'Israël en lutte avec la culture et publié un essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation. Il étudie aujourd'hui les anneaux intermédiaires de la chaîne qui relie les prophètes aux premiers chrétiens : ces humbles, ces misérables dont il est si souvent question dans les Psaumes et dans certaines apocalypses aussi bien que dans les évangiles synoptiques, et qui sont présentés comme les préférés de Dieu. Ou plutôt, élargissant son sujet, M. Causse décrit d'ensemble toute la lignée des protestataires, adversaires de la culture (prophètes, psalmistes et messianistes), qu'il embrasse sous le nom général de « pauvres » d'Israël ; et c'est toute une histoire sociale de la religion d'Israël qu'il esquisse en une vaste fresque.

Il distingue, dans l'évolution sociale des tribus hébraïques, deux grandes étapes : l'une qu'il appelle celle de la « civilisation patriarcale », où les Bené Israël, d'abord nomades, devinrent, par suite de leur installation en Palestine, des paysans sédentaires comme les Cananéens, mais en conservant l'organisation familiale et tribale qu'ils avaient apportée du désert ; — l'autre, celle de la « civilisation royale », où les Israélites, ayant

1) Antonin Causse. *Les « Pauvres » d'Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*. Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Fascicule 3. Librairie Istra, Strasbourg-Paris, 1922, 173 pages.



accepté la monarchie, s'initient à la culture orientale, au commerce, à l'industrie; des palais et des temples luxueux s'élèvent dans leurs capitales; mais « la société patriarcale est ébranlée dans sa base... L'homme tend à s'affranchir des liens et des devoirs du clan... L'État oriental ne connaît d'autre loi que le caprice et l'intérêt du prince » (p. 30-31).

« Cette transformation d'Israël ne devait pas s'accomplir sans provoquer des colères et des résistances. Les partis les plus ardents et les plus vivants de la nation étaient d'instinct contre les tendances novatrices de la royauté » (p. 34). « L'âme d'Israël était tournée vers le passé. Dans les jours de puissance politique et de splendeur profane, elle gardait la nostalgie des temps primitifs<sup>1</sup>. »

« La relation prophétique sur l'origine de la royauté (1 Sam. 8) a... sa valeur historique. Elle dit la résistance instinctive du paysan israélite devant l'organisation royale » (p. 28). Par la suite les manifestations de cette tendance réactionnaire se multiplient. M. Causse décrit celles qui se produisirent avant l'exil sous le titre général : *Les prophètes contre la civilisation royale*. « Les Rékabites et les Naziréens reviennent à la simplicité des mœurs d'autrefois... Elie est l'homme du désert..., il vit en nomade... Et lorsqu'il veut se réfugier auprès de son Dieu,... il marche quarante jours et quarante nuits dans la steppe jusqu'à la montagne d'Elohim en Horeb » (p. 38, 41).

« Le rédacteur yahviste nous apparaît comme un partisan de l'idéal nomade. Dans des mythes naïfs et grandioses, il dit l'éternel rêve patriarcal de son peuple et la protestation pessimiste contre la culture » (p. 45). C'est par un châtiment de Yahvé que l'homme est condamné à travailler la terre; Caïn le laboureur est maudit; « l'invention des premiers arts et la construction des premières villes étaient l'œuvre de la race maudite de Caïn<sup>2</sup> ». « Babylone, la grande ville... n'est, pour

1) A. Causse, *Les « pauvres » d'Israël*, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, II, n° 2 (mars-avril 1922), p. 152.

2) *Ibid.*

le conteur yahviste, qu'une œuvre d'ambition et de folie... Abraham..., le parfait nomade, passe puissant et libre à côté des cités et des royaumes sans se souiller à leur contact impur » (p. 46, 47).

Les prophètes du VIII<sup>e</sup> siècle menacent les grandes villes, les palais, les hautes tours, les fortes murailles, les chars et les chevaux de guerre. Ils se représentent le bonheur messianique comme un retour aux origines, à la vie nomade, au temps du désert (Osée 2, 14-21 ; 12, 10 ; 14, 6-7 ; Es. 7, 21-25 ; 32, 15-20 ; 4, 2 ; 11, 1-9).

« Ce sont ces tendances conservatrices et révolutionnaires à la fois qui ont inspiré » aussi « les prophètes législateurs. Les rédacteurs des codes bibliques, livre de l'alliance, Deutéronome, tora d'Ezéchiel, tora sacerdotale, ... étaient des idéalistes qui dans le silence et la solitude bâtissaient leur cité d'utopie » (p. 67). Le livre de l'alliance et le Décalogue ne font aucune place au roi dans leur législation : « ces codes en restent au régime familial et patriarcal » (p. 68). Ils édictent, en faveur des pauvres, des lois qui étaient « au-dessus des capacités humaines et des conditions sociales réelles » (p. 79).

La seconde partie du livre est intitulée *Le Psautier, livre des Pauvres d'Israël*. M. Causse, avec la plupart des critiques actuels, considère ce recueil comme le témoin de la piété du judaïsme postexilique. Il croit ces pièces composées surtout aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles et repousse absolument le point de vue de MM. Cheyne et Duhm, qui rapportent presque tous les Psaumes à l'époque des Maccabées ; tout au plus quelques morceaux (74, 79, 83) ont-ils été, d'après M. Causse, remaniés au temps des guerres de l'indépendance.

Dans le Psautier, il trouve « exprimée à nouveau l'aspiration sociale des prophètes. La crise de l'exil avait abouti à un véritable divorce dans la nation. L'élite purifiée par l'épreuve se distingue de la masse indifférente et les pieux tendent à former un parti, une communauté religieuse : l'église juive. » D'autre part « les riches et les méchants possèdent la terre... ils font



peser lourdement leur puissance et leur orgueil sur les petits d'Israël. Avec cela... ils pactisent avec les payens. En face d'eux les *anavim* (humbles), les *dallim* (pauvres)... sont le prolétariat idéaliste, le parti des justes, des purs<sup>1</sup>. »

Ces « pauvres » ne constituaient pas une confrérie, comme l'imaginait Isidore Loeb<sup>2</sup>. Ils ne doivent pas être identifiés avec la caste des lévites, comme le voulaient Graetz et Renan. Cependant M Causse admet que « parmi les serviteurs du temple,... le parti des pauvres avait des adhérents passionnés » (p. 96).

Ces humbles étaient soutenus, au milieu de leurs tribulations, par une grande pensée : « ils sont le parti de Yahvé, les pauvres de Dieu, les amis de Dieu... Ainsi la question sociale devient une question religieuse... Dans cet état de lutte l'homme de Dieu s'exalte. Il aime la pauvreté, il se complaît dans la pauvreté<sup>3</sup> ». « Ils étaient pauvres volontairement, avec joie et simplicité de cœur » (p. 100). Yahvé est le refuge du pauvre.

« Et quand l'oppression et l'iniquité persistent, comme si Yahvé n'écoutait pas la prière de ses *anavim* ..., le pauvre en appelle à l'avenir...

« Cependant l'attente de la décision eschatologique... ne suffit pas encore à la conscience des *anavim*. Chez les âmes vraiment religieuses l'attente du jugement et de la rémunération fait place à un sentiment plus intime et plus profond : l'aspiration vers le divin et la confiance mystique<sup>4</sup> » (Ps. 17, 6. 15; 145, 18; 91, 1-2; 23, 1. 3; 25, 14; 73, 23-29; 4, 8-9).

La troisième partie, consacrée à la période qui s'ouvre avec l'insurrection des Maccabées, a pour titre *Ceux qui attendaient la délivrance d'Israël*.

« Au moment de l'invasion de l'hellénisme, lorsque les riches et les prêtres adoptaient les mœurs nouvelles..., les pieux par leur fidélité héroïque sauvèrent la foi d'Israël » (p. 139-140).

1) Article cité, p. 154.

2) *La littérature des pauvres dans la Bible*, 1892.

3) Art. cité, p. 154.

4) Art. cité, p. 154-155.

Mais les victoires des soldats de Judas Maccabée furent suivies, pour les idéalistes impénitents qu'étaient les pauvres d'Israël, d'une grande déception ; car elles n'amènèrent pas « le règne des saints, mais seulement le triomphe de la dynastie hasmonéenne..., une principauté de quelques lieues carrées, des intrigues politiques, des guerres, des révolutions de palais », des rois-prêtres qui se faisaient appeler philhellènes ! « Le divorce ne tarda pas à s'affirmer violent et définitif entre les partis des piétistes et la royauté. » Et de nouveau « les voyants du livre d'Hénoch font entendre la plainte du juste » (p. 140-142). Ils annoncent aux puissants la venue imminente du jour du jugement : « Malheur à vous, riches, parce que vous vous confiez dans vos richesses ! »

« En attendant ce monde durait. » L'hégémonie des Hasmonéens était remplacée par la domination hérodiennne, puis par l'administration romaine, c'est-à-dire par le joug étranger. « Désormais les éléments vraiment religieux de la nation devinrent étrangers à toute vie politique » (p. 146-147). Les espérances messianiques se réfugient dans de petits cercles piétistes comme ceux que décrit le prologue de l'évangile de Luc. C'est de ces cénacles que sont sortis les « Psaumes de Salomon », qui ne sont pas, comme on le dit généralement depuis Wellhausen, un monument authentique de l'esprit pharisien. Des mêmes milieux viennent aussi l'Assomption de Moïse, les Testaments des XII Patriarches, peut-être le Chemoné Esré.

Sous le coup des déceptions répétées, « l'espérance d'Israël tend à se détacher de plus en plus de ce monde visible incurablement mauvais... pour s'exalter dans l'utopie<sup>1</sup>. » Les messianistes évoluent rapidement vers l'ascétisme et le dualisme, qui « est assurément l'une des plus grandes conquêtes du judaïsme » (p. 157). « Vers la lumière éternelle !... Telle est la suprême aspiration des messianistes... Et pour toute l'humanité inquiète et douloureuse... le grand rêve des ébionim restera l'éternelle

1) Art. cité, p. 155.



consolation et l'indéfectible espérance. Heureux les ébionim, car le royaume des cieux est à eux » (p. 172).

Les citations que nous avons faites au cours de cette analyse auront peut-être laissé pressentir quelques-unes des qualités qui font le grand attrait du livre : le charme du style, la sympathie intelligente avec laquelle l'auteur a su reconstituer l'état d'âme de ces petits, de ces humbles dont ils s'est fait l'historien, sympathie qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, de garder toute la clarté de son jugement et de reconnaître que « notre civilisation devient chaque jour plus étrangère au rêve patriarcal des hommes de Yahvé, à l'idéal de pauvreté des mystiques et des messianistes. Au milieu des agitations de nos cités... les vieilles paroles bibliques nous apparaissent très lointaines — lointaines comme la voix des cloches de la ville ensevelie dans la mer... » (p. 7).

Il faut féliciter aussi M. Causse d'avoir mis en lumière les liens étroits qui unissaient, en Israël, les mouvements religieux aux phénomènes de la vie économique et sociale. Le radicalisme avec lequel un Amos, un Osée, un Michée ont condamné la société de leur temps s'explique certainement en partie par la mentalité de nomades ou de petits paysans qu'ils tenaient de leur milieu. De même au fond du conflit qui éclata, après l'exil, entre « justes » et « impies », entre pharisiens et hasmonéens, entre zélotes et modérés, il n'y avait pas seulement des désaccords sur des questions religieuses ou des incompatibilités dans les aspirations politiques, mais aussi des oppositions d'intérêts — on dirait presque d'intérêts de classe —. Un des premiers soins des zélotes, lorsqu'ils furent maîtres de la ville haute à Jérusalem, fut d'incendier les archives, « pressés, dit Josèphe, d'anéantir les contrats d'emprunt et d'empêcher le recouvrement des créances » (*B. J.*, II, 17, 6). Ce geste en dit long sur les mobiles profonds qui ralliaient les masses au parti qui avait pour mot d'ordre : « Pas d'autre maître que Dieu ! ».

M. Causse soutient — il me semble que c'est sa thèse principale — que, dans ces questions politiques et sociales, les parties les

plus vivantes et les plus religieuses de la nation ont toujours été réactionnaires. Israël a eu toujours l'âme tournée vers le passé. Les prophètes et les législateurs ne sont devenus révolutionnaires et utopistes que par excès d'amour pour les temps anciens, idéalisés jusqu'à l'hyperbole.

Cette thèse me paraît juste. Mais je crains que le titre de l'ouvrage, son plan et certaines affirmations de l'auteur ne fassent croire à plus d'un lecteur que l'idéal politique et social de ces pieux réactionnaires a eu une fixité qu'il est loin d'avoir possédée, qu'il est resté semblable à lui-même à travers toute l'histoire d'Israël. M. Causse les englobe tous sous le qualificatif de « pauvres ». Il insiste sur la persistance chez eux de l'idéal nomade et patriarcal. « Toujours la tradition patriarcale et l'antique idéal de pauvreté », remarque-t-il à propos d'une pièce du 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., un des Psaumes dits de Salomon (p. 149).

Ce qui me frappe bien plutôt, à la lecture même de l'ouvrage de M. Causse, ce sont les transformations profondes et rapides que l'idéal social des hommes religieux d'Israël a subies au cours des siècles.

A partir des prophètes du VIII<sup>e</sup> siècle, cet idéal est incontestablement démocratique. Mais au début il avait une couleur nettement aristocratique : « Mon cœur va aux chefs d'Israël », chantait-on dans l'hymne sur la victoire de Débora (Jug. 5, 9). Les héros qu'on célébrait, c'étaient de puissants cheikhs de clans ou de tribus, un Ehoud, un Baraq, un Gédéon. Ceux qui devraient détenir le pouvoir, d'après la vieille fable de Yotam, ce sont les *ἄριστοι*, les paysans actifs et riches représentés dans l'apologue par les arbres fruitiers. On n'avait que mépris pour les misérables chassés de leurs terres par des créanciers ; on les appelait des « hommes vides » (Jug. 9, 4 ; 11, 3 ; 2 Sam. 6, 20 ; 2 Chr. 13, 7 ; — 1 Sam. 22, 2). Il est significatif que le même terme (*guibbor ḥaïl*) désignait le héros, l'homme de bien et le propriétaire notable.

Dès le IX<sup>e</sup> siècle sans doute, l'idéal des pieux, yahvistes devient de plus en plus pacifique : ce qu'on souhaite, c'est de



s'asseoir tranquille chacun sous sa vigne et sous son figuier. On se représente les patriarches comme de paisibles bergers, Certains grands prophètes formuleront bientôt l'espérance magnifique de la paix définitive et de l'abolition des guerres. Mais pendant longtemps l'idéal de l'adorateur de Yahvé avait été tout autre : les héros favoris de la tradition populaire, c'étaient alors Samson le grand batailleur, David qui tue ses myriades, Jaël et Ehoud qui joignent sans scrupule la ruse à la force pour abattre l'ennemi, Lèmek qui se venge soixante-dix-sept fois et Gédéon qui exerce son fils à ce devoir sacré, des pillards et des détrousseurs de grand chemin comme les « fils de Dan » et ceux de Benjamin (Gen. 49, 17. 27 ; Jug. 18). Les prophètes du ix<sup>e</sup> siècle étaient les plus ardents à pousser à la guerre et à prêcher la dureté envers les ennemis d'Israël, qui étaient aussi les ennemis de Yahvé.

Dans l'appréciation de la richesse même transformation radicale. L'idée que le pauvre soit, en quelque sorte par définition, l'ami de Dieu, était absolument étrangère aux anciennes traditions réunies dans les recueils J et E. Sans doute Yahvé a été de très bonne heure conçu comme le défenseur des droits des pauvres et des opprimés en général (Gen. 16, 5 ; 21, 17-20 ; etc.) : c'est le rôle attribué à la divinité dans toutes les sociétés un peu développées, à Chamach, par exemple, chez les Babylo-niens<sup>1</sup> ou à Amon en Égypte<sup>2</sup>. Mais il y a loin de là à une idéalisation de la *pauvreté*. Pour les vieilles traditions hébraïques, les amis de Dieu, c'était Abraham qui fut « très riche en bétail, en argent et en or », c'était Jacob entre les mains de qui Yahvé fit passer presque tous les troupeaux de son beau-père, c'étaient les compagnons d'exode de Moïse à qui Yahvé fit emporter les objets d'or et d'argent et les riches vêtements empruntés à

1) Déjà d'après des hymnes antérieurs à Hammourabi, « il empêche le fort d'opprimer le faible » (Morris Jastrow, *die Rel. Babyl. und Assyriens*, I, p. 69).

2) Il est appelé « le vizir du pauvre, qui ne se laisse pas corrompre » (Érman, *die ägypt. Religion*, p. 63). Il « s'intéresse spécialement aux pauvres, » par exemple quand ils sont en danger de succomber dans un procès devant un riche qui a gagné le juge (p. 83).

leurs voisins égyptiens. L'opulence était le signe de la faveur de Dieu. Il semble donc assez déroutant de voir les conteurs J et E rangés parmi les « pauvres » d'Israël. Il aurait été plus clair de n'employer ce terme qu'à partir du moment où il apparaîtrait pour désigner les fidèles de Yahvé, c'est-à-dire à la fin du mouvement prophétique<sup>1</sup>.

Il est d'autant plus remarquable, étant donné ce point de départ, que, par une lente évolution dont on peut suivre les étapes souvent douloureuses dans le livre de M. Causse, les « pieux » en Israël en soient venus à idéaliser la pauvreté — par où il faut entendre, du reste, non pas le dénuement absolu que glorifiera un S. François d'Assise, mais la médiocrité du paysan modeste « qui se nourrit du fruit de son travail ». — Il est significatif surtout qu'une élite ait progressé dans la spiritualité au point d'apprécier des biens purement moraux, comme la « proximité de Dieu », plus que l'or et les perles, voire même que d'abondantes moissons. Il s'est accompli en Israël un véritable renversement dans l'évaluation des grandeurs, comme le dit fort bien M. Causse<sup>2</sup>. Et c'est l'histoire de ce changement complet d'orientation de la vie religieuse qui me semble faire le principal intérêt psychologique et historique du livre.

En ce qui concerne l'organisation politique et sociale qu'ils souhaitaient pour leur peuple, les représentants de la piété en Israël ont de même varié plus qu'il ne semblerait d'après certaines expressions de M. Causse, qui paraissent leur prêter à tous l'idéal nomade patriarcal. Ils avaient tous la nostalgie du passé : soit ! Mais de quelle époque du passé national ? Il y avait là-dessus bien du flottement. Tantôt ils parlent d'un retour à la vie nomade que menaient les tribus hébraïques lorsqu'elles circulaient avec leurs troupeaux autour des puits de Beérchèba ou de Qadech ; tantôt — ce qui est fort différent — d'une restaura-

1) Encore les premiers textes où ce mot figure avec ce sens sont ils assez suspects.

2) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, art. cité, p. 151.



tion de l'existence patriarcale du paysan sur ses terres comme au temps des juges ; fort souvent aussi d'un rétablissement de la royauté dans sa pureté originelle comme à l'époque de David, le prince selon le cœur de Yahvé — ce qui montre, soit dit en passant, qu'ils n'avaient pas tous une aversion de principe pour la civilisation royale. Bien rares avant l'exil sont ceux qui, comme le prophète Osée, vont, dans leur désir de réaction, jusqu'à demander l'abolition de la monarchie. Même l'auteur de la source antiroyaliste, qui condamne cette institution comme une impiété, admet que les premiers rois ont été choisis par Yahvé.

Les trois conceptions (idéal nomade, idéal paysan patriarcal, idéal davidique), legs de trois époques différentes, sont juxtaposées parfois sous la plume d'un même auteur, Esaïe par exemple, qui annonce tantôt que le pays redeviendra une solitude agreste où l'on ne vivra que de l'élevage des troupeaux (7, 21-25), tantôt que Jérusalem aura de nouveau des juges comme autrefois et des conseillers comme à l'origine (1, 26).

L'opposition des points de vue est plus frappante encore dans l'œuvre du yahviste (J), en qui j'ai bien de la peine à saluer un « partisan » tant soit peu conscient et conséquent « de l'idéal nomade ». Sans doute il a recueilli des traditions inspirées par cet idéal : celles, par exemple, où Abraham, Isaac, Jacob apparaissent comme des pâtres errants, et, si l'on veut, l'histoire d'Abel le berger tué par Caïn le laboureur. Encore les héros de ces récits sont-ils des sortes de demi-nomades, des nomades à petit parcours, menant leurs brebis et leurs chèvres aux confins des pays cultivés (sur l'*'ădāmā*) : le type d'Abel s'oppose non seulement à celui du fellah attaché à la glèbe (Caïn avant son crime), mais aussi — et surtout — à celui du pur bédouin, du véritable nomade, dont la vie errante en plein désert ne peut s'expliquer que par une malédiction divine (Caïn après son châtiment).

Mais à côté de ces traditions qui devaient agréer aux Rékabites, le yahviste en a recueilli d'autres en plus grand nombre

où se reflète l'idéal de l'Israélite paysan, fixé au sol : tels son récit de la création, qui présente l'homme comme destiné, dès avant que Yahvé l'eût formé, à cultiver la terre (Gen. 2, 5). Telle encore l'histoire du Paradis perdu, d'après laquelle les fatigues de l'agriculteur sont le type des peines de l'homme comme les souffrances de la maternité sont le type de celles de la femme : l'idéal du bonheur serait de vivre dans un jardin où la terre produirait son fruit sans culture. C'est un idéal de paysan. Un nomade eût rêvé d'un pays où le lait et le miel coulent en ruisseaux. Ce sont aussi des paysans qui ont conçu l'histoire de Noé inventant la culture de la vigne (Gen. 5, 29; 9, 20-27), les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse exaltant la richesse d'Israël en blé et en vin (Gen. 27, 27-29. 39-40; 49; Deut. 33), la fable de Yotam glorifiant l'olivier, la vigne et le figuier (Jug. 9, 8-15), etc.

Ailleurs encore le yahviste a recueilli des traditions qui célèbrent la royauté comme une institution voulue et créée par Yahvé pour délivrer enfin son peuple du joug des oppresseurs philistins : et c'est la gracieuse histoire de Saül trouvant une couronne en cherchant des ânesses (1 Sam. 9, 16); et ce sont les traditions racontant *con amore* la vie de David; et les magnifiques prédictions de Jacob (Gen. 49, 10. 26) et de Balaam (Nomb. 24, sp. v. 17-19). L'histoire des inventions humaines dont il y a quelques rudiments au ch. 4 de la Genèse était racontée apparemment, à l'origine, sans intention aucune de blâme pour la civilisation. En tout cas la lignée caïnite était, d'après J<sup>1</sup>, celle dont descend toute l'humanité (Gen. 4, 20-22). Elle n'est devenue une race maudite que par un artifice de rédaction du compilateur (J<sup>2</sup>), qui désirait garder aussi la tradition un peu divergente rattachant l'humanité à Seth (J<sup>2</sup>).

La diversité des points de vue dans les récits recueillis par le yahviste est telle que je ne saurais souscrire entièrement à la caractéristique qu'en donne M. Causse lorsqu'il l'appelle, d'accord avec M. Bernhard Luther, un « grand historien religieux... qui domine vraiment et organise la matière qu'il a



reçue » (p. 45). J'admire plutôt, avec M. Gunkel, la fidélité et la piété avec laquelle les conteurs des deux écoles yahviste et élohiste ont reproduit les traditions de leur peuple, sans en altérer ni l'esprit ni la couleur, bien que ces traditions fussent d'inspirations et d'âges très divers.

Mais ce ne sont là que des nuances ou des détails. Je n'y ai insisté que pour mieux montrer à quel point je suis d'accord avec l'auteur sur l'essentiel.

Qu'il me soit permis, en terminant, de féliciter M. Causse d'avoir contesté l'hypothèse de Renan cherchant les « pauvres » du livre des Psaumes parmi les serviteurs du Temple, chantres, lévites et autres *fanatici*, et d'avoir trouvé exagérée l'affirmation de Graetz : « le parti lévitique est dans l'ensemble l'auteur du Psautier ». J'écarterais même ces conjectures plus résolûment que ne le fait M. Causse. Nous connaissons fort bien, par le livre des Chroniques — œuvre très certainement d'un chantre lévitique —, l'esprit qui régnait dans ces confréries : ritualisme étroit, traditionalisme superficiel, goût des cérémonies pompeuses, importance extrême attachée aux questions d'organisation et de hiérarchie. Cet esprit là ne se reflète que dans un fort petit nombre de morceaux du Psautier, compositions d'allure liturgique qui ne comptent pas parmi les meilleures du recueil. La plupart des Psaumes, ceux surtout où les « pauvres » disent leurs angoisses ou leur foi, rendent un tout autre son. Comme M. Causse le dit excellemment, « le Psautier n'a pas été écrit par des prêtres ni pour des prêtres. Rien de clérical dans cette piété là, et rien de rituel non plus. Le Psautier est l'œuvre du peuple » (p. 81).

Adolphe Lods.

# REVUE DES LIVRES

---

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS

---

Maurice CAHEN. — **Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave La libation.** — Paris, E. Champion, 1921, gr. in-8, 325 pp.<sup>1</sup>

Dans ce livre, M. Maurice Cahen étudie les mots qui se rapportent à une coutume religieuse des anciens Scandinaves, la libation : elle suivait le repas du sacrifice, mais pratiquement elle avait une importance plus grande; c'était elle qui réalisait la véritable « communion alimentaire ». C'est la bière (*øl* ou *mungat*), la boisson préférée du monde germanique, qui servait à la libation. « L'officiant introduit dans la bière qu'il consacre une force religieuse qui se communique successivement à tous les assistants. La bière consacrée a la même vertu que la chair et le sang de la victime; elle élève le monde profane au contact immédiat du monde divin. La corne qui passe de main en main, de bouche à bouche, lie les mains, unit les cœurs; elle réchauffe l'âme du groupe, elle crée la solidarité. » La bière figurait dans toutes les fêtes, dans le culte public et dans le culte privé. « A la naissance d'un enfant on buvait le *barnsøl*, aux fiançailles, le *fistarøl*; à la mort du père, l'*erføl* conférait à son fils la juste possession de son héritage. » — L'Église chrétienne, qui faisait la guerre aux sacrifices sanglants, fut beaucoup plus indulgente, après la conversion, pour la libation; on peut même dire que celle-ci gagna en importance. De là, pour la Scandinavie, l'importance de la littérature aidant, une documen-

1) Ce compte-rendu est le dernier qu'ait écrit notre regretté collaborateur et ami G. Huet. Nous l'avons retrouvé dans ses papiers; peut-être ne le considérait-il pas comme complètement achevé. — [N. de la R.]



tation particulièrement riche, à laquelle le reste du monde germanique n'a rien à opposer.

Le livre de M. M. Cahen contient donc une partie historique et descriptive des rites de la libation; mais ce n'est pas là son sujet essentiel : ce qu'il s'efforce de mettre en lumière, en même temps et plus encore que les faits sociaux et religieux, c'est l'histoire du vocabulaire. « Les mots qui sont l'objet de ces recherches sont parmi les plus simples, les plus courants du vocabulaire et la plupart s'emploient encore journellement, les dictionnaires enseignent que leur sens ancien est le même que leur sens actuel ou qu'il s'en écarte bien peu; le présent livre se propose de détruire cette illusion, en montrant que les mots changent de sens à mesure que les institutions se transforment » (p. 3). Et encore : « Au moment où l'on crée un mot pour exprimer une institution définie, il peut y avoir identité du sens étymologique et du sens réel, mais, à mesure que l'état social se transforme et que les institutions se modifient, le sens étymologique s'obscurcit, disparaît, et le sens réel est le reflet sans cesse changeant des transformations de la société et de ses institutions » (p. 55). Il résulte de là que « les changements de sens ne sauraient s'expliquer par des règles fixes, comme celles qui régissent l'évolution des sons ». Un exemple frappant de ces changements de sens, conséquences de l'obscurcissement du sens étymologique primitif, c'est le mot *barnsöl*, littéralement la « bière de l'enfant », c'est-à-dire la libation de bière lors de sa naissance : de simplification en simplification, le mot en est arrivé à signifier « accouchement »; dans des dialectes suédois on peut dire qu'une femme va *hålla barnsöl* « accoucher », même quand la famille est si notoirement pauvre qu'on n'attend pas la moindre fête à la naissance de l'enfant (p. 145).

Voilà pour les idées linguistiques du livre. — Mais, en faisant l'histoire des mots, M. Cahen a été obligé de faire l'histoire des choses, des institutions et des idées religieuses; de sorte que son livre est devenu une contribution importante à l'histoire religieuse et sociale des pays scandinaves. Nous ne pouvons pas tout signaler : notons cependant les pages consacrées aux guildes (p. 61 et suiv.). D'après l'auteur, les guildes scandinaves ne sont pas une institution indigène; elles se sont formées à l'imitation des associations d'aide et de protection mutuelles entre les marchands établis dans

l'empire franc, notamment dans les grands centres commerciaux de l'embouchure du Rhin. On est d'autant plus surpris de voir les rites païens survivre avec une telle vigueur dans des associations dont les *potationes* sont présidés par un prêtre. « Les guildes de Norvège ont conservé jusque dans son détail le schéma de la consécration païenne. L'officiant bénit la bière (*hlēza minni*), la consacre à Christ ou à saint Olaf et prononce sur la corne la formule liturgique (*mæla fegrir minni*) : on se croirait au sacrifice de Hlatir, que conte Snorre. Mais l'officiant est maintenant un prêtre et le *formali* est devenu une sorte de cantique que les frères d'Onarheim reprennent en chœur » (p. 17).

Naturellement, le rite s'applique aussi à ce qui, pour les gens du Nord, est la principale des fêtes chrétiennes, la Noël : on dit *drekkja fól*, « boire la bière de Noël ». Il ne faut, du reste, pas perdre de vue que la Noël des Scandinaves continue la fête païenne de *fól*, à peine christianisée. *Drekka fól* se lit dans le poème d'un scald païen, peu postérieur à l'an 872 ; appliquée à la *fól* christianisée, l'expression traverse le moyen âge et vit encore aujourd'hui en Norvège, dans les campagnes, dans le sens de « faire le banquet de Noël (p. 76) ». Le rite a disparu, le terme consacré demeure.

G. HURT.

ALLO (R. P. E.). — **Saint Jean. L'Apocalypse.** Paris, Lecoffre-Gabalda, 1921, de la collection des *Études Bibliques*, 1 vol. in-8° de CCLXVIII-373 p. Prix : 45 fr.

Le R. P. Allo des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), a publié dans la *Revue Biblique* diverses études sur l'Apocalypse. C'étaient quelques-uns des matériaux qui sont entrés dans le commentaire paru dans la série des *Études Bibliques* que dirige le P. Lagrange.

L'ouvrage du P. Allo présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que les commentaires des autres livres du Nouveau-Testament déjà parus dans la même collection. Ces qualités sont une information étendue, un soin méticuleux apporté à l'étude exégétique proprement dite, une grande clarté dans l'exposé et dans la discussion. Les défauts sont un souci — que d'aucuns sans doute



jugeront louable — de s'en tenir scrupuleusement aux directions de l'Église et une prudence extrême — nous dirions volontiers excessive — à l'égard de toutes les opinions qui peuvent paraître subversives. Que les exégètes catholiques se gardent comme de la peste des opinions dangereuses, c'est leur droit, et peut-être leur devoir, mais qu'ils présentent ces opinions comme plus ou moins abandonnées par la majorité des critiques c'est ce qui semble moins légitime. On aurait une idée bien fautive de l'état actuel de la science biblique en ce qui concerne les écrits johanniques si on en savait seulement ce que dit le P. Allo. « Nous tenons », écrit-il, « pour mise absolument hors de doute par les controversistes qui ont réfuté Loisy l'origine pleinement apostolique du quatrième Évangile » (p. CLXXX). « Pour nous », écrit-il encore « la question johannique, en ce qui concerne au moins le IV<sup>e</sup> Évangile et les Épîtres, est aujourd'hui vidée » (p. CLXXX, n. 1) et il présente les conceptions les plus traditionalistes comme étant « les résultats qui s'imposent à la bonne critique à celle qui tient compte de tous les faits » (p. CLXXXI, note). L'assurance avec laquelle cette thèse est professée fournit incontestablement, au P. Allo un point de départ commode pour ses études sur l'Apocalypse mais il se pourrait que la base sur laquelle il édifie toute sa construction soit singulièrement plus fragile qu'elle ne paraît l'être au premier abord.

Les thèses du P. Allo sur l'Apocalypse ne sont pas moins éloignées des idées reçues par la majorité des critiques modernes que ne le sont les idées qu'il professe sur les autres écrits johanniques. Pour lui l'Apocalypse est l'œuvre de l'apôtre Jean, elle a été écrite au cours des deux dernières années du règne de Domitien; elle est la rédaction par l'apôtre lui-même des visions qu'il avait eues pendant son exil à Patmos. Il ne peut donc être question, à proprement parler, ni de travail rédactionnel, ni de sources, bien que le P. Allo admette que, pour la rédaction des visions qu'il avait eues en état d'extase mystique, l'apocalypticien ait pu s'inspirer ou s'aider de symboles courants ou de traditions antérieures.

Nous ne suivrons pas dans son détail l'exposé et la démonstration du P. Allo. Nous en relèverons seulement quelques points où l'on peut, nous semble-t-il, aisément remarquer les faiblesses de son système. Prenons par ex. le *chapitre 12* qui traite de l'unité de l'Apocalypse. En faveur de cette unité le P. Allo invoque le fait qu'il

s'agit de visions réelles qui sont tout autre chose qu'une forme littéraire. On doit penser qu'il en est bien ainsi à cause de la manière dont s'exprime l'écrivain « dont un croyant ne révoquera jamais les déclarations en doute » (p. CLXV). Qui ne voit qu'il y a une contradiction radicale entre le principe même de la critique et une semblable interdiction de contrôler, de critiquer, et, s'il le faut, de suspecter et de rejeter les affirmations que l'on étudie ? Mais ce n'est pas tout. La véracité de l'apocalypticien — que nous n'avons aucune raison positive de mettre en doute — ne suffit pas pour résoudre toute la question. L'apocalypse étant un genre littéraire courant et dans lequel — ainsi que l'a bien montré Auguste Sabatier — l'esprit de combinaison et d'analyse se donnait libre cours, on ne voit pas ce qui aurait pu empêcher un chrétien — voire même un apôtre — de couler les exhortations qu'il avait à adresser à ses frères dans le cadre de cette forme littéraire traditionnelle. Nous ne voyons pas de quel droit on pourrait séparer l'Apocalypse johannique de toutes les autres apocalypses et lui attribuer un caractère prophétique alors qu'on reconnaîtrait un caractère artificiel aux œuvres similaires contemporaines, juives ou chrétiennes, ou, pour parler plus exactement, la seule considération qui justifierait une semblable différence de traitement, n'irait à rien moins qu'à soustraire les livres bibliques à la juridiction de la critique. Cette idée préconçue du P. Allo sur l'unité de l'Apocalypse l'amène à attribuer moins de portée qu'il ne conviendrait aux multiples indices de composition, aux incohérences, aux sutures que les critiques ont maintes fois signalées dans l'Apocalypse. Il convient de donner ici deux ou trois exemples. — On sait qu'au *chapitre 1* se trouve une vision qui sert d'introduction et au cours de laquelle il est dit que le voyant tombe en extase (1, 10). Puis, après les lettres aux sept églises, vient un nouveau tableau que la plupart des critiques considèrent comme tout à fait indépendant du précédent car l'auteur y dit, sans aucune référence au *chapitre 1* : « Je tombai en extase ». Le P. Allo résout la difficulté en disant qu'il reçoit une *nouvelle* lumière spirituelle (p. 53) sans paraître remarquer que par le mot que nous soulignons il introduit un élément fort important qui n'est représenté ou indiqué par rien dans le texte.

Le *chapitre 7* se compose, après une introduction dans laquelle un ange reçoit l'ordre de marquer les élus avec le sceau du Dieu vivant,



de deux morceaux présentant des caractères bien distincts. Dans les *versets* 4-8 le voyant rapporte qu'il a entendu « le nombre de ceux qui ont été marqués cent quarante-quatre mille douze mille de chacune des tribus d'Israël », dans les *versets* 9-17 il aperçoit « une foule immense que personne ne pouvait compter, de toute tribu, de toute nation et de toute langue » c'est celle des adorateurs de l'Agneau. N'est-il pas évident que nous sommes en présence de deux conceptions différentes et qu'on peut se représenter la genèse de ce chapitre en supposant que l'évangéliste a utilisé un fragment strictement judaïsant et qu'il l'a corrigé conformément à ses vues universalistes en ajoutant « la foule immense » au tableau des 144.000 élus? Le P. Allo n'accepte pas cette explication. Pour lui les 144.000 représentent seulement les Israélites destinés au salut et ils se perdent dans la foule immense (p. 93). Cette interprétation nous paraît se heurter au texte du *verset* 4 a. où il est dit : « J'entendis le nombre de ceux qui avaient été scellés ».

Voici enfin un dernier exemple. Le *chapitre* 12 met en scène une femme sur le point d'enfanter. Il n'est pas douteux que celui qu'elle met au monde et que le dragon essaye d'anéantir ne soit le Messie. Or, au *verset* 17, il est question des autres enfants de la femme auxquels le dragon fait aussi la guerre et ces autres enfants ce sont certainement les chrétiens persécutés. Il y a là un symbolisme trop compliqué pour pouvoir être primitif. D'un côté la femme c'est Israël d'où sort le Messie et de l'autre c'est l'Église mère des croyants. C'est là le produit d'une combinaison artificielle. Le P. Allo l'explique ainsi : « La femme est la communauté des justes, c'est à la fois l'Israël d'où Jésus est sorti suivant la chair et l'Israël spirituel qui est l'Église du Christ, les deux considérés comme ne faisant qu'un » (p. 173).

Tout un chapitre est consacré à établir l'unité d'auteur des écrits johanniques. Il mériterait une longue discussion. Certes les points de contact entre l'Évangile et l'Apocalypse sont nombreux et frappants. Les deux livres ne sont-ils pas par exemple, les seuls dans tout le Nouveau Testament où le Christ soit appelé « le Logos »? Mais n'est-il pas possible d'expliquer ce fait par cette considération que ce sont les deux livres qui présentent la christologie la plus évoluée de tout le Nouveau Testament? Comment expliquer, dans l'hypothèse de l'unité d'auteur, que le coloris si juif de l'Apocalypse

ne se retrouve pas dans l'Évangile? Le P. Allo semble avoir eu le sentiment de ce que les conclusions sur la pensée religieuse de l'Apocalypse et ses rapports avec celle de l'Évangile avaient de hardi, puisqu'il qualifie de « paradoxe » (p. cxci) l'affirmation de l'identité doctrinale des deux écrits.

Sur la question de la langue, il est plus réservé puisqu'il se borne après une étude très consciencieuse du problème à déclarer : « Ni le vocabulaire, ni la grammaire n'autoriseraient, à eux seuls, à proclamer l'unité d'auteur. Toutefois ils présentent bien entre eux un air de parenté et quelques concordances surprenantes » (p. clxxxix). Quant à l'objection que l'on pourrait tirer contre l'unité d'auteur des multiples et graves incorrections grammaticales dont on ne trouve pas l'équivalent dans l'Évangile, le P. Allo s'en débarrasse en présentant deux explications (p. ccxi). La première c'est que Jean aurait écrit l'Évangile dans des conditions qui lui auraient permis d'utiliser les services d'un secrétaire qui aurait corrigé son style, ce qui n'aurait pu être fait pour l'Apocalypse. La seconde — et c'est celle à laquelle il donne la préférence — c'est que Jean n'aurait été capable d'écrire correctement que lorsqu'il disposait de certains loisirs et pouvait composer à tête reposée ce qui n'était pas le cas à Patmos.

Pour pouvoir rapprocher l'Apocalypse du quatrième Évangile, il faut adopter une interprétation rigoureusement spiritualiste. C'est ce que fait le P. Allo. A la fin d'un chapitre très clair sur l'histoire de l'interprétation il observe qu'il y a eu deux traditions exégétiques dont l'une purement juive est à écarter comme intrusive (p. ccxlviii). Tous les systèmes orthodoxes sont d'accord là-dessus, il convient de chercher dans l'Apocalypse les dernières phases de la lutte du Bien contre le Mal après l'Incarnation aboutissant au triomphe éternel du Christ et de l'Église. Ainsi se trouvent fixées les limites dans lesquelles doit se mouvoir l'exégèse catholique. On comprend, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que celle qui veut être simplement historique ne puisse accepter de telles lisières.

Le commentaire du P. Allo fait toucher du doigt, une fois de plus, l'abîme qui sépare la science catholique de la science tout court<sup>1</sup>.

1) Le livre est accompagné d'une bibliographie très complète qui aurait pu, sans inconvénient être sensiblement abrégée. Il est inutile de citer des livres



C'est une constatation que nous faisons, ce n'est pas un reproche que nous formulons. Aussi bien le P. Allo y verrait-il plutôt un éloge.

Maurice GOGUEL.

**L'Apocalypse.** Traduction du poème avec introduction par P.-L. Couchoud, bois de A.-F. Cosyns. Paris, éditions Bossard, 1922, 1 vol. in-8 de 136 p. illustré de 21 bois, prix 21 fr. (édition de luxe 50 fr.).

La question du rythme dans les écrits du Nouveau Testament n'est pas nouvelle. Voici longtemps déjà que divers exégètes ont eu le sentiment que quelques morceaux de certains livres tout au moins étaient écrits en prose rythmée. Le fait est perceptible même dans une traduction pour des passages comme le prologue de l'évangile de Jean (Voir la traduction et le commentaire de Loisy) ou comme I *Cor.*, 13 ou II *Cor.*, 12 (Joh. Weiss). Le philologue Blass qui n'a d'ailleurs pas été suivi sur ce point, a cru pouvoir étendre l'observation à toute la prose paulinienne<sup>1</sup>, tandis que D.-H. Müller voulait voir dans le Sermon sur la Montagne un poème en strophes<sup>2</sup>. Plus récemment à la suite d'une étude de R. Schütz<sup>3</sup> on a voulu trouver dans les quatre évangiles et dans d'autres livres encore une construction rythmée constituée par un assemblage de petites phrases ou kôla. Roland Schütz vient de publier une

comme les diverses éditions du Nouveau Testament que tous les exégètes connaissent. Il est inutile de donner aussi les titres d'ouvrages généraux qui n'ont pas de rapport direct avec l'Apocalypse comme la *Textkritik* de Gregory ou la grammaire grecque de Croiset et Petitjean, où bien alors, il faudrait donner un manuel complet de bibliographie.

1) *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa*, Leipzig, 1905, cf. *St. u. Kr.* 1906, p. 304 s. *Zur Rhythmik im Neuen Testament*, *St. u. Kr.* 1907, p. 127-137. Jordan, *Gibt es Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen*, *St. u. Kr.* 1903, p. 634 s. Blass a aussi publié une édition rythmée de l'épître aux Hébreux (Barnabas). *Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen herausgegeben* von Fr. Blass, Halle a. d. S. 1903.

2) *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, Wien, 1908.

3) *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese*, Goettingen, 1921.

traduction colométrique de l'épître de Jacques dans laquelle il s'attache à faire ressortir le rythme qu'il croit inhérent à la prose du livre et il annonce qu'il a l'intention de traiter à ce point de vue l'ensemble du Nouveau Testament aussi bien dans le texte grec qu'en traduction<sup>1</sup>. Il est trop tôt pour que l'on puisse porter sur l'ensemble de ces théories un jugement motivé et pour que l'on puisse exactement déterminer dans quelle mesure il y a réellement un rythme, dans quelle mesure au contraire l'impression du rythme est donnée par l'emploi de petites phrases simplement juxtaposées qui constitue la parataxe. L'impression que l'on éprouve est que les théories sur le rythme contiennent une part de vérité mais qu'il y aurait peut-être quelque chose d'excessif à vouloir étendre la théorie à l'ensemble de tous les livres du Nouveau Testament.

Il en est un toutefois où il paraît naturel de chercher un rythme. C'est l'Apocalypse en bien des pages de laquelle on perçoit très directement l'écho de la poésie hébraïque. C'est ce qu'a justement souligné R. H. Charles dans son récent commentaire de l'Apocalypse. M. P. L. Couchoud, s'inspirant de la théorie de Charles mais l'étendant à toutes les parties du livre, s'est proposé de rendre sensible le rythme de l'original par une traduction appropriée. Il a placé en tête de son œuvre une introduction dans laquelle il expose d'abord en quoi consiste la poésie de l'Apocalypse qui a pour caractère essentiel comme la poésie hébraïque elle-même le parallélisme. Celui-ci se présente dans l'Apocalypse sous trois formes principales (2, 3 ou 4 membres). Il indique, ensuite, toujours en s'inspirant de Charles, comment est composée l'Apocalypse. Il croit pouvoir aller plus loin que lui et propose de constituer une

1) Roland Schütz. *Der Jakobusbrief kolometrisch übersetzt*, *Theologische Blätter*, 1922 col. 25-32. Pour les évangiles, il a paru une traduction rythmée de l'évangile de Marc par Roman Woerner à Munich. Le même auteur compte traduire ainsi l'ensemble du Nouveau Testament. Voir en outre P. Cladder. *Unsere Evangelien (Mt. Jn)*. Freiburg i. B. 1919. Rohr, *Theologischer Quartalschrift*, 1920, 3 p. Schmidt. *Ueberblick über das Aufbau der vier Evangelien*, Mölding, 1920. *Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien*, Sondrabdr. a. d. *Anzeiger der ph. h. Klasse der Ak. d. Wiss. in Wien* 1921. Ces renseignements sont empruntés en partie à une note de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1922, p. 161 s.



seule Apocalypse juive avec les divers fragments que l'exégète anglais croit avoir été utilisés par le rédacteur de l'Apocalypse chrétienne. Nous ne pouvons songer — car cela nous entraînerait beaucoup trop loin — même à esquisser ici une critique de cette théorie et à indiquer les réserves qu'elle nous paraît appeler. Il convenait cependant d'indiquer ce point parce que M. Couchoud a cru devoir, dans sa traduction, séparer ce qu'il considère comme l'Apocalypse juive primitive des additions chrétiennes. Nous ne croyons pas que ce soit là une heureuse idée. En premier lieu sa traduction perd ainsi une partie de son intérêt si on ne se rallie pas exactement à sa théorie sur les sources de l'Apocalypse. Or le problème que soulève la composition du livre est si complexe qu'il serait vain de prétendre formuler sur les sources du livre une théorie définitive. La traduction de M. Couchoud, a, de ce fait, un caractère personnel et provisoire. En second lieu il ne semble pas que l'on puisse admettre l'idée d'une reproduction rigoureusement fidèle des sources juives par le rédacteur chrétien. On peut et, dans quelques cas, on est obligé d'admettre des remaniements, des retouches, des gloses chrétiennes qu'il n'est pas toujours possible de délimiter avec précision, qui, en tous cas, empêchent de restituer le texte juif dans son intégrité. Un exemple illustrera ce que nous voulons dire. En tête de sa traduction M. Couchoud place la vision de la femme et du dragon (*ch.* 12). Tel qu'il se présente à nous ce morceau peut difficilement être homogène car on ne voit pas comment la femme peut être à la fois mère du Messie et de ses autres enfants auxquels le dragon fait aussi la guerre (12, 17) et en qui il faut certainement reconnaître les chrétiens persécutés. La mention de ces autres enfants vient du rédacteur qui a voulu introduire dans la vision une allusion aux persécutions et montrer qu'il y a une relation directe entre les souffrances du Christ et celles des martyrs. Il y a certainement là un remaniement chrétien que la traduction, telle que la donne M. Couchoud, n'indique pas et qu'elle ne pouvait pas indiquer.

La méthode du traducteur appelle encore une objection plus grave. Nous admettons sans peine que l'apocalypticien chrétien ait utilisé des documents et, accessoirement aussi peut-être des traditions juives. Il n'en résulte pas que son rôle se réduise à un travail impersonnel de compilation et de rédaction. Ces matériaux empruntés à ses devanciers l'auteur ne se borne pas à les juxta-

poser, il les organise, il les dispose suivant un plan qui lui est personnel, il les emploie à édifier une construction qui est bien à lui et qui exprime sa pensée personnelle. Avec la méthode de traduction adoptée par M. Couchoud cette pensée propre de l'Apocalypticien s'efface et disparaît.

La traduction est exacte et ferme. L'auteur ne recule pas devant l'emploi de termes crus. Ce n'est pas là une infidélité à l'esprit de l'Apocalypse.

Quant aux illustrations dont quelques-unes sont saisissantes, il faut féliciter M. A.-F. Cosyns, de n'avoir pas cherché à traduire certaines des images de l'Apocalypse qui ne sont pas des visions plastiques mais des combinaisons abstraites dont les éléments constitutifs sont juxtaposés en raison de leur signification sans que l'auteur se soit préoccupé de la cohérence des tableaux qui en résultaient.

Maurice GOGUEL.

---

Ign. GUIDI. **L'Arabie antéislamique**. Paris, Geuthner, 1921, in-16, 88 p.

Ce petit livre réunit quatre conférences faites par M. Guidi à l'Université égyptienne du Caire ; le savant orientaliste y retrace à grands traits l'histoire de l'Arabie jusqu'à la prédication du Prophète. L'idée maîtresse de ces conférences est que les grands faits qui se produiront alors, la prédication elle-même, la constitution de l'état musulman groupant toutes les tribus de l'Arabie, ses victoires soudaines et son prodigieux essor, l'accession des Arabes à un genre de vie plus raffiné ne sont pas des événements fortuits, mais au contraire ont été longuement préparés par le travail des siècles précédents. Si la plus grande partie de l'Arabie a toujours su conserver son indépendance vis-à-vis de Rome, de Byzance, des Perses ou des Abyssins, ses déserts eux-mêmes ne l'ont pas mis à l'abri des influences étrangères, et celles-ci l'ont profondément travaillée. Les royaumes arabes qui d'assez bonne heure se sont formés aux frontières septentrionales de la Péninsule, Palmyre, Hîra, Ghassân, ont montré à ses populations ce qu'était un état organisé ; et l'éphémère royaume de Kinda fut une première tentative de groupement



de tribus de l'Arabie centrale. L'influence de Ghassân et de Hîra, surtout, fut importante. Ces deux royaumes, vassaux l'un de Byzance et l'autre des Perses, se livrèrent des luttes acharnées, aux côtés et pour le compte des états suzerains autant que pour le leur. Les Arabes y apprirent l'art de faire une autre guerre que la guerre de tribus : « On a bien tort de regarder les Khaled ou les Mûthanna comme des gens ignorants ou à demi-sauvages, ou leurs troupes comme des nomades devenus soldats du jour au lendemain... Les Arabes et surtout ceux de Hîra et de Ghassân sont mêlés aux grandes luttes entre la Perse et Byzance; ils s'exercent à la guerre et en apprennent l'art des maîtres de la science militaire de ces temps » (p. 31). C'est une idée très féconde. Par Ghassân et par Hîra s'introduisaient en outre bien d'autres choses. Si la poésie antéislamique apparaît nettement arabe dans sa forme et dans son fond, des idées philosophiques étrangères pénétraient en Arabie. Le nombre des chrétiens et les progrès incessants du christianisme à Ghassân et à Hîra au cours du v<sup>e</sup> et du vi<sup>e</sup> siècles sont des faits de grande importance. Les idées chrétiennes arrivaient aussi par le sud; et le judaïsme prenait pied dans la Péninsule. Sous ces influences, le vieux paganisme arabe tendait à évoluer lui-même : Allah peu à peu prenait figure de Dieu suprême (p. 48) : le terrain était préparé pour la prédication de Moïammed. Au contact de l'étranger, la vie matérielle aussi devenait plus facile et plus raffinée. L'étymologie est, à ce point de vue, une science précieuse : les mots d'origine araméenne montrent tout ce que les Arabes reçurent de Syrie : l'huile, le vin, le pain levé, les lampes. Étranger aussi le nom des vêtements fins, des bijoux, bref de tout ce qui fait le luxe et le confort de la vie. Ce ne sont point les premières conquêtes qui les ont révélés aux Arabes.

L'objet de la quatrième conférence est un peu différent : elle met en lumière les rapports étroits qui lient au cours des âges l'Arabie du sud et l'Abyssinie voisine : actions et réactions, militaires ou civilisatrices, depuis l'époque de la première invasion qui apporta à l'Abyssinie sa langue sémitique. Tout cela est du plus haut intérêt. Et qu'il nous soit permis d'admirer l'aisance et l'élégance avec laquelle M. Guidi écrit le français : ces conférences sont d'une lecture extrêmement attachante.

Henri BASSET.

Edward WESTERMARCK. **Les Cérémonies du mariage au Maroc**, traduit de l'anglais par J. Arin. Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines (ancienne École Supérieure d'Arabe et de Berbère de Rabat), t. VIII, Paris, éd. E. Leroux, 1921, in-8°, 394 p.

L'ouvrage dont ce volume est la traduction est déjà ancien de quelques années. Mais les événements lui ont fait grand tort. Paru en 1914, au moment de la guerre, il a passé presque inaperçu en France. Aussi, étant donné l'intérêt tout particulier qu'il offre pour nous, convient-il de saisir cette occasion de le présenter — tardivement — au public français.

« Ce livre, affirme M. Westermarck en commençant, a pour but de réparer une omission sérieuse dont je me suis rendu coupable lorsque j'ai écrit mon *History of the Human Marriage*... Je n'y avais consacré qu'un chapitre très court aux cérémonies du mariage, et, en les traitant brièvement, j'ai presque complètement négligé leur signification magique... depuis puissamment mise en relief par M. E. Crawley... » On voit donc tout de suite la tendance de l'ouvrage, et sa portée générale. Mais plutôt que de chercher les éléments de sa démonstration en des lieux et des temps fort différents, l'auteur préfère étudier à fond les cérémonies du mariage chez une population déterminée, pour y montrer l'importance des pratiques magiques. La méthode peut avoir ses avantages et ses inconvénients; nous y gagnons en tous cas une excellente monographie consacrée à l'une des institutions les plus intéressantes chez les indigènes du Maroc.

Ce pays, M. Westermarck le connaît fort bien : c'est son champ d'observation préféré. Fidèle à sa méthode, il fait choix d'un certain nombre de villes et de tribus, et y mène son information à fond. Les villes, dans le cas présent; ce sont Fès et Tanger; les tribus, au nombre d'une quinzaine, sont prises parmi les divers groupes ethniques du Maroc. En possession de cette documentation, l'auteur étudie l'une après l'autre les différentes phases, qui forment autant de chapitres : fiançailles et constitution de la dot et du trousseau; cérémonies parallèles, avant le mariage, chez le marié et chez la mariée; conduite, et arrivée de celle-ci à sa nouvelle demeure; rencontre des deux époux; et cérémonies par lesquelles le nouveau



ménage entre dans la vie normale. Dans chaque chapitre, l'exposition des faits, rigoureusement objective, est suivie de quelques pages d'interprétation, complétées par un dernier chapitre dans lequel sont exposés les résultats généraux. Le seul défaut de cette méthode est qu'il faut feuilleter tout le volume pour avoir une idée d'ensemble des cérémonies du mariage; en revanche, elle se prête fort bien à l'étude comparative de chaque groupe de rites.

Une chose frappe immédiatement : c'est, malgré la diversité des détails, l'identité foncière de ces cérémonies d'un bout à l'autre du pays; que l'on soit chez les citadins ou chez les campagnards, chez les Arabes, les arabisés, les Berbères nomades ou sédentaires, ce sont des rites analogues, qui trahissent de semblables préoccupations. Or nous avons affaire à des populations dont l'origine et les conditions de vie sont fort diverses : il y a donc eu, à ce point de vue, influences réciproques profondes, d'autant plus intéressantes à noter que les mariages de tribu à tribu, et surtout d'arabophones à berbérophones, ne sont pas fréquents. Certes, le fond de la population marocaine est essentiellement berbère, et les Arabes purs ne forment qu'une infime minorité : on ne pourrait soutenir cependant que ces derniers ont adopté purement et simplement les coutumes berbères, car, dans celles-ci, beaucoup de rites apparaissent très semblables à ceux que l'on retrouve en Orient, voire dans la Grèce et l'Italie antiques : les notes en fournissent de nombreux exemples. S'agit-il d'emprunts plus ou moins anciens, ou de coutumes nées d'idées ou de conditions de vie pareilles? L'un et l'autre, vraisemblablement, sans qu'on puisse dire en quelle mesure : en tout cas, il y a encore là une série de faits attestant les rapports étroits qui unissent les civilisations méditerranéennes, même dans ce qu'elles ont de moins évolué.

Les rites du mariage chez les populations marocaines ont presque tous, pour M. Westermarck, une valeur prophylactique ou purificatrice. Marié et mariée, en ce moment extrêmement critique de leur existence, sont exposés plus que jamais à l'attaque des mauvaises influences, conçues sous la forme impersonnelle du *bās*, le mal, ou incarnés dans les *jnoun*, ces êtres malfaisants qui rôdent perpétuellement autour des hommes, et sont alors particulièrement agressifs. Ainsi s'expliquent de nombreuses pratiques nord-africaines que l'on eût prises autrefois pour les survivances d'un

mariage par rapt : enlèvement de la mariée par un garçon d'honneur — et parfois par un membre de sa propre famille, ce qui suffirait à écarter l'hypothèse d'un rapt simulé — de manière qu'elle ne touche pas le seuil de son ancienne ni de sa nouvelle maison ; coups de fusil tirés par le cortège qui l'emmène, et jusque dans la chambre nuptiale ; sabres ou poignards que portent le marié ou ses garçons d'honneur ; luttres simulées qui se livrent à différentes reprises ; coups qu'échangent les conjoints eux-mêmes ; sans parler des rites qui sont explicitement destinés à chasser les mauvaises influences, et qui sont marqués surtout par le bris rituel de quelque objet ayant été en contact avec les conjoints. Ainsi s'expliquent aussi, du moins en partie, le voile que portent les mariés, leur immobilité, le soin avec lequel ils évitent de manger en public ; et, dans une certaine mesure, le déguisement auquel ils s'astreignent parfois, la mariée en homme, le marié en femme : ce déguisement est destiné à dérouter les mauvaises influences, autant qu'à préparer l'union du nouveau ménage. Inversement, et c'est connexe, en même temps qu'ils sont exposés à ces dangers d'ordre magique, marié et mariée sont doués d'un pouvoir surnaturel, d'une *baraka* puissante. Mais celle-ci est toujours, par nature, à la fois bienfaisante et fort dangereuse, aussi bien pour ceux qui en sont investis que pour ceux qui sont en contact direct avec eux. Une bonne partie des rites prophylactiques précédents est moins destinée à protéger les mariés, qu'à mettre leur entourage à l'abri des influences funestes qui émanent d'eux : le voile, notamment, est à deux fins. En ce qui concerne la mariée, ce pouvoir maléficient est mis en rapport avec le caractère magique que les indigènes nord-africains attribuent généralement à la femme, et que M. Westermarck analyse à ce propos. Il rapporte cette expression des Chleuh, qui est d'ailleurs chez eux comme un proverbe : *Tamtut zund agurram*, la femme est comme un marabout. Phrase extrêmement caractéristique : l'*agurram*, le marabout berbère, est, mort ou vivant, un être doué de pouvoirs magiques tout puissants, bienfaisant ou terrible à l'occasion, source de bénédictions ou de catastrophes. A l'époque critique de son mariage, ce pouvoir magique de la femme est particulièrement redoutable.

Les interprétations de M. Westermarck apparaissent, dans une très large mesure, tout à fait justifiées. D'autant plus qu'à plu-



sieurs reprises, il se déclare l'adversaire de l'explication unique de chaque rite. Le même, peut-être à diverses fins ou résulter de différentes idées. Ainsi, il admet fort bien (p. 292) qu'à côté de leur valeur prophylactique et purificatrice, les cérémonies du mariage aient souvent celle d'un acte d'initiation, de rites de passages : cela ressort très nettement du fait que si l'un des époux a déjà été marié, les cérémonies sont très simplifiées en ce qui le concerne, tandis que son conjoint les accomplit de bout en bout. Il reconnaît aussi qu'un grand nombre des rites ont pour but d'assurer l'union et la prospérité du ménage, et même de la communauté, ou la fécondité de l'épouse, ou sont des rites de divination, comme il aurait été étonnant de n'en pas trouver en pareille circonstance. Il semble cependant que dans quelques cas, il fait une part trop restreinte aux rites de ce genre. Ainsi, tout en reconnaissant son existence (p. 231), il hésite un peu trop à donner toute sa valeur à la magie des nœuds, qui joue un très grand rôle au moment du mariage, et que redoutent extrêmement les mariés. Mais surtout il est un fait qui, sans être passé sous silence, pourrait être mis davantage en lumière : le rapport qui unit les mariages humains avec la vie de la terre. Nous admettrons volontiers avec M. Westermarck que les bains et parfois les batailles d'eau qui ont lieu à ce moment sont bien plutôt des rites purificateurs que des rites destinés à faire tomber la pluie ; mais quelques-uns de ceux-ci se mêlent aux cérémonies du mariage. En supposant même, comme il est vraisemblable, que ce soit seulement une conception secondaire, et non générale, il n'en paraît pas moins que l'union humaine qui doit faire naître l'enfant est souvent considérée comme devant agir, par magie sympathique, sur l'union de la pluie et de la terre d'où naît la récolte. Ainsi s'expliquent les pratiques auxquelles sont soumis en bien des endroits les mariés de l'année ; bains forcés qu'on leur fait prendre en période de sécheresse, promenades qu'ils doivent faire dans les champs à des époques consacrées, et autres prescriptions de ce genre. En outre, l'auteur signale, sans leur attribuer l'importance qu'ils paraissent mériter, des cas de mariages simultanés : Biarnay les avait déjà notés à Ouargla (*Étude sur le dialecte berbère de Ouargla*, Paris, 1908) et les avait longuement étudiés ; M. Westermarck les retrouve chez les Aït Yousi du Moyen Atlas, et surtout à Aglou, chez les Chleuh, au sud du Sous, où « tous les

jeunes hommes d'un même village qui se marient dans la même année célèbrent leurs noces le même jour, à l'automne » (p. 186)

Enfin, une méthode trop rigoureusement objective peut avoir en ces matières un inconvénient grave : elle porte facilement à faire abstraction de l'élément humain. Les personnages ne sont plus que des acteurs qui accomplissent des gestes. Or, à ce moment, tous, mais surtout le marié et la mariée, qui se sentent eux-mêmes investis d'un pouvoir mystérieux et entourés des plus redoutables dangers, sont dans un état d'émotion intense, dont la répercussion est considérable sur tous les rites dont ils sont le centre. Certes M. Westermarck s'en rend compte ; mais il se borne à déclarer très brièvement vers la fin du livre, que ces cérémonies « peuvent aussi être l'expression directe d'états émotifs, combinée ou non avec une intention spéciale » (p. 301). Sur un seul point, il fait une large part à ces éléments émotifs : c'est lorsqu'il s'agit d'expliquer les traces d'évitement que l'on relève çà et là entre le marié et différents membres de sa famille ou de sa belle famille : « Surtout dans un pays où la séparation des sexes est aussi rigoureuse qu'au Maroc, les relations qui s'établissent entre un homme et une femme par leur mariage sont regardées comme une chose dont on doit rougir, et ce sentiment de honte se manifestera naturellement avec une grande acuité en présence de personnes qui non-seulement penseront immédiatement à ces relations, mais ressentiront de l'aversion à cette simple idée. » Et l'auteur rapproche ces faits d'évitement de la discrétion du jeune homme envers ses parents à propos de son propre mariage. Que cette raison toute psychologique vaille d'une façon générale pour expliquer l'origine de l'évitement, ainsi que tend à l'admettre M. Westermarck, cela peut prêter à des objections ; mais sa valeur *actuelle* au Maroc, et même dans toute l'Afrique du Nord, apparaît certaine.

L'ouvrage, au total, est rempli de faits très exactement observés, et clairement exposés, ce qui n'est pas un mince mérite. Je n'ai pas parlé de la traduction de M<sup>me</sup> J. Arin. Qu'il suffise de dire qu'elle est à la fois extrêmement fidèle et aisée. Elle a le mérite de mettre à la portée de tous les lecteurs français une des meilleures études qui aient été consacrées ces années dernières aux populations de l'Afrique du Nord.

Henri BASSET.



I. Mgr Stanislas-Xavier TOUCHET, évêque d'Orléans. — **La sainte de la Patrie**. 2 volumes in-12, Lv-440-464 p. Paris, Lethielleux, 1921. Prix 15 fr.

II. Pierre CHAMPION. — **Procès de condamnation de Jeanne d'Arc**. In-8, t. I. Texte latin, xxxii-428 p., tome II, Introduction, traduction et notes, 452 pp. Paris, Edouard Champion, 1921. Prix : 50 fr.

III. Jules d'AURIAC. — **La véritable Jeanne d'Arc**. In-8, x-326 p. Paris, Fasquelle, 1920. Prix : 15 fr.

I. — En 1894, Mgr Touchet, nommé évêque d'Orléans, se trouva, en cette qualité même, chargé de soutenir le procès de canonisation de Jeanne d'Arc, qui avait été engagé par ses deux prédécesseurs et qui a abouti en 1919. Convaincu de la cause, Mgr Touchet entreprit de prouver la sainteté de Jeanne en écrivant, par le menu, sa biographie. Le récit qu'il publie est vivant, entraînant, plus étourdissant que convainquant. La merveilleuse légende de Jeanne y est encadrée de tout le merveilleux que peut fournir la mythologie catholique, par exemple sur saint Michel, sainte Catherine, sainte Marguerite, sainte Marguerite-Marie Alacoque, l'Invention de la sainte Croix, etc. Le prélat cite, comme de « tout premier ordre », un pauvre livre intitulé : *Le miracle et les sciences médicales* du Père de Bonniot, alors que ce bon Père, l'une des dupes les plus obstinées de Léo Taxil, devrait être avantageusement voué à l'oubli. Il tranche avec assurance les questions historiques les plus douteuses. Par exemple, il dit que, sans Jeanne, « notre Patrie, tombée sous le sceptre des Tudors, se serait détachée du Siège Apostolique ». Ne pourrait-on pas tout aussi bien soutenir que les Tudors, rois de France, seraient restés catholiques et que « l'Angleterre n'eût été qu'une dépendance de la France, comme sous les premiers Plantagenêts » ? Mais l'auteur, qui a soutenu le procès de Jeanne pendant vingt ans par des avocasseries, n'en connaît pas moins admirablement toutes les sources de sa biographie, et il nous présente un type de Jeanne qui s'imposera dans divers milieux tout comme s'imposent dans nos églises ses statues fabriquées au quartier Saint-Sulpice.

1) D'Auriac, ouv. cité, p. 5.

Qu'on me permette d'exprimer toute ma pensée, bien qu'elle vise plutôt la personne de l'auteur que le livre qui m'a été envoyé pour compte rendu. A mon avis, le réel, le grand service rendu par Mgr Touchet est d'avoir, pour sa bonne part, contribué à mettre Jeanne sur les autels, à l'imposer à la vénération de l'Église catholique et, par conséquent, à la signaler à la perpétuelle attention du monde entier. Comme Jeanne est probablement la plus extraordinaire figure de l'hagiographie, je me permets de penser que Mgr Touchet a bien mérité de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la psychologie religieuses.

II. — M. Pierre Champion mérite aussi un grand éloge pour son « entreprise ingrate » de donner une nouvelle édition du procès de Jeanne d'Arc, c'est-à-dire de rendre accessibles les textes qui permettent d'approcher le plus près de l'héroïne, ceux auxquels il faut recourir si l'on veut parler d'elle sans divaguer. Les deux volumes du procès de condamnation, les seuls jusqu'à présent parus, sont, au point de vue typographique, très dignement exécutés. Une notice critique, une introduction générale, des notes d'une admirable érudition accompagnent les textes savamment publiés.

Dans ses gloses et commentaires, M. Pierre Champion a voulu éviter « toutes les discussions au sujet de faits que nous pouvons seulement constater, sans en pouvoir donner l'explication rationnelle » (I, p. 31). S'il se montre ainsi très prudent, il se montre également libre. Il démêle fort nettement les deux principaux chefs d'accusation sous lesquels Jeanne a été condamnée : « Elle a été condamnée parce qu'elle s'en remettait à Dieu et qu'elle a dit que Dieu devait être le premier servi; parce qu'elle a déclaré aux clercs, qui représentaient devant elle l'Église militante, qu'elle était en communication avec les voix du ciel et qu'elle entendait relever directement de l'église triomphante » (II, p. LIX). Il déclare les réponses de Jeanne « d'une orthodoxie souvent douteuse » (II, p. XIV); il dit que, dans l'affaire du signe (l'ange apportant une couronne au dauphin), Jeanne s'est « un peu aventurée », qu'elle en a « parlé avec tant de contradictions », qu'elle a « varié, et même qu'elle s'en était vantée » (II, p. XIV, XXV; I, p. XXIX). Remettant à leur place les théologiens qui veulent « se montrer plus saints que la sainteté » et les moralistes « plus vertueux que la plus haute des vertus », il admet l'au-



thenticité de la formule d'abjuration ainsi que l'authenticité de l'information posthume (du 7 juin 1431).

Quelques expressions de M. P. Champion ne me semblent pas heureuses. Par exemple, en présentant les saintes inspiratrices de Jeanne, il écrit : « On ne sait rien de Marguerite, qui naquit à Antioche, où son père Théodore, était patriarche de la religion païenne... » « Nous n'en savons guère plus de Catherine, fille du roi Coste, instruite dès son enfance dans les arts libéraux, qui argumenta contre Maxence, etc. » (I, p. LXII). — Pourquoi dire qu'« on ne sait rien » de ces saintes, si on connaît le lieu de leur naissance, le nom et la situation sociale de leurs pères ? C'est quelque chose, ce serait même beaucoup si, cela, on le savait. En réalité, il est à peu près aussi difficile d'établir l'existence de ces deux saintes que d'établir celle des anges, dont Jeanne assure avoir vu des mille milliers.

Dans une note sur Thomas de Courcelles, « insigne universitaire », l'un des trois juges de Jeanne qui furent d'avis de lui appliquer la torture, l'auteur dit que Félix V le comprit, en 1444, dans une promotion de cardinaux. Plus loin l'auteur ne l'appelle pas cardinal et le montre chanoine de Notre-Dame, simple chanoine, quoique cumulant de nombreux bénéfices. N'eût-il pas mieux valu dire qu'il avait refusé le cardinalat qui lui fut offert ? — D'autre part, n'aurait-il pas été convenable de rappeler les louanges décernées à Thomas par Bossuet et par le continuateur de Fleury qui, comme Pie II, ont célébré sa science, sa modestie, son mépris des dignités. M. Pierre Champion estime, au contraire, que Thomas fut « une conscience bien médiocre » (I, p. XXII). J'aurais aimé, je l'avoue, qu'il établît son opinion contre Pie II, Bossuet, et le continuateur de Fleury. Cette discussion aurait sans doute abouti à d'intéressantes observations sur la psychologie d'un des principaux juges de Jeanne.

M. Pierre Champion écrit : « Ce procès n'est plus absolument celui de Jeanne ; il est devenu celui des juges. » (II, p. IX). Et M. Champion semble en vouloir si fort à ces misérables juges, qu'il relève avec humeur (II, p. 429, p. 653) une réflexion fort sensée de Pierre Maurice. Il me paraît plus juste quand il remarque qu'« il est sans intérêt de savoir si les Mineurs, ou les Bénédictins, montrèrent plus de zèle à poursuivre Jeanne que les Dominicains »

(II, p. XLVI); et quand il philosophe ainsi sur toute cette histoire : « Si fanatiques que soient des hommes, ils le sont toujours moins que leurs idées. Entre tant de mortels poisons de l'esprit, en est-il de plus violent que l'idée unitaire? Unité catholique, unité révolutionnaire, c'est tout un. Une infraction à cet esprit unitaire, voilà ce qui dans tous les temps a mérité l'excommunication des Églises religieuses ou politiques. Une pensée solitaire, voilà de quoi mériter la haine et la persécution de tous ceux qui pensent en groupe. » (t. II, p. LX).

III. — M. Jules d'Auriac ne s'est pas proposé d'écrire une histoire suivie de Jeanne d'Arc, mais de présenter des observations sur les principaux événements de sa vie. Désireux d'en donner l'« explication rationnelle », il s'efforce d'élucider les points les plus difficiles, les plus irritants, les plus scabreux, ceux que les historiens à la mode escamotent dans des phrases élégantes et creuses.

Partant de la « fatale histoire » du signe, M. d'Auriac dit (p. 51) : puisque Jeanne l'a « inventée » et « soutenue avec une si maladroite tenacité, n'est-il pas permis de supposer qu'elle inventa aussi les autres? » Il prend donc Jeanne pour une sorte de simulatrice qui, malgré son « extrême piété », vit dans la religion « un moyen dont elle se servait à volonté » (p. 52); il dit qu'elle tint « à se faire passer pour une personne surnaturelle » (p. 59); qu'elle voulut étonner, éblouir ses juges (p. 45, 68) et qu'à l'heure suprême elle « était trop engagée pour reculer dans ses affirmations », obligée de soutenir ses voix, ses visions, quelle qu'en fût l'origine (p. 280). Néanmoins, d'après lui, « dans les déclarations de Jeanne relatives à ses voix, il y a une partie sincère et une autre qui ne l'est pas... Elle est sincère quand elle affirme qu'elle entend toujours les voix — *sans bien comprendre ce qu'elles disent*. Tant qu'elle a été en guerre ou à la cour, ses voix répondaient toujours à ses désirs; car elles étaient ses désirs mêmes; prisonnière, abandonnée, doutant de l'avenir, que pourraient-elles lui dire? Par la même raison, elle attribue à ses voix tous ses succès; quant à ses revers, les voix ne lui avaient pas commandé les opérations qui y conduisirent. »

Évidemment l'histoire de l'ange est difficile à expliquer. M. P. Champion dit que Jeanne s'y est « aventurée ». Jusqu'à quel point cette aventure est-elle compatible avec la « divine candeur »



que M. Champion reconnaît à Jeanne? Mais M. d'Auriac est-il fondé, pour cela, à présenter Jeanne comme une simulatrice, d'autant plus que, d'autre part, il lui reconnaît « l'universalité du génie » (p. 186) un « robuste bon sens », « un esprit pratique » (p. ix), un grand « tact » (p. 134)? « Son intelligence, dit-il, a autant de précision, autant de bon sens que d'enthousiasme et de feu » (p. 61). Il la déclare « une fille vraiment pure », « naturelle, souriante, charmante », « très équilibrée, pondérée, prudente ». — M. d'Auriac admet d'autant plus facilement l'hypothèse de la simulation qu'il croit Jeanne atteinte d'hystérie. Mais l'était-elle vraiment et qu'entend-on par là? Dans la lettre du Dr Georges Dumas que M. Anatole France a publiée en appendice à sa *Vie de Jeanne d'Arc*, cet éminent savant déclare que, « si Jeanne se rapproche des hystériques par certains traits, elle s'en éloigne par d'autres ». Un aliéniste, le Dr Rouby, mort octogénaire en 1920 et qui, dans la dernière année de sa vie, s'est occupé de Jeanne d'Arc, — après avoir longtemps étudié sainte Thérèse et sainte Marguerite-Marie Alacoque — soutenait que Jeanne n'était pas hystérique, mais atteinte d'hystérose, « les deux mots, dit-il, exprimant deux affections bien différentes ». Il aurait bien fait de définir ces termes. En tout cas, il n'admet aucunement que Jeanne fut une simulatrice<sup>1</sup>. « Jeanne, dit-il, jusqu'au dernier moment de sa vie, fut une hallucinée, mais elle croyait en ses voix, sans se rendre compte qu'elles n'étaient pas réelles... Jeanne ne voulut jamais tromper qui que ce soit; elle fut d'une réelle et complète bonne foi dans ses actes et ses paroles, mais, comme elle avait des hallucinations, celles-ci déterminèrent ses paroles et ses actes au moment même où elle les entendait, sans qu'elle s'inquiétât de rien autre chose<sup>2</sup>. »

Cette histoire de l'ange et de la couronne où M. d'Auriac voit une fiction ou un mensonge, le Dr Rouby l'explique par une hallucination. L'explication est-elle compatible avec le fait que, le matin

1) L'étude du docteur Rouby a paru dans sa revue *L'Union des races* (Alger), de juillet 1919, à mars 1920. Il n'a fait qu'insérer ses idées médicales dans des pages entièrement empruntées au beau livre de Marcel Hébert, *Jeanne a-t-elle abjuré?* (Paris, Nourry, 1914), livre qu'il ne cite pas et dont il ne nomme l'auteur qu'une fois. Il ne pouvait guère prendre un meilleur guide, mais il aurait dû le faire connaître davantage.

2) *L'Union des Races*, nov. 1919, p. 328.

même de son supplice, Jeanne déclara à ses juges que c'était elle-même qui était l'ange?

M. d'Auriac dit (p. 57) que Jeanne « était si peu visionnaire qu'elle ne croyait pas aux apparitions des autres », et il allègue en manière de preuve l'aventure de Catherine de La Rochelle. Que vaut ce raisonnement? Si Jeanne exigeait naïvement que Catherine lui fit voir la dame qui lui apparaissait, « cela prouve, dit Marcel Hébert, à quel point elle croyait à la réalité matérielle, objective, de ses propres visions<sup>1</sup> ». — Cela prouve aussi son ignorance des idées théologiques de l'époque, sur les visions. — Elle admettait la plus stricte matérialité de ses apparitions. « Vites-vous saint Michel et les anges en corps et en réalité? » « Je les vis des yeux de mon corps aussi bien que je vous vois. » (4<sup>e</sup> interrogatoire public).

Après avoir brièvement critiqué la thèse fondamentale de M. d'Auriac, je ne releverai que quelques détails de son livre.

Il dit que l'année 1425 « est celle où Jeanne assure avoir entendu pour la première fois la voix de l'archange ». Jeanne n'a jamais usé d'une chronologie aussi précise; elle a seulement déclaré qu'elle eut sa première révélation à l'âge de treize ans environ. Comme on ne sait pas au juste l'année de sa naissance, il se peut qu'elle ait entendu sa première voix en 1424. — M. d'Auriac dit, à plusieurs reprises, qu'elle l'entendit « un jour de jeûne ». Or d'après l'article X du réquisitoire, « elle n'était pas à jeun et n'avait pas jeûné la veille<sup>2</sup> ». — M. d'Auriac dit encore : « Dans sa prison, elle aura besoin d'un nouveau consolateur, et ce sera saint Gabriel, évidemment parce qu'elle l'a vu dans la chapelle du château devant laquelle elle passait pour aller à ses interrogatoires; elle n'en parle pour la première fois que le 11 mai 1431 ». Ce fut dans l'interrogatoire du 9 mai, et non pas du 11, qu'elle parla de Gabriel, mais elle en avait déjà parlé le 3 mars et la première assertion de la cédule requisitoire du 5 avril dit qu'elle a vu « parfois saint Gabriel » depuis le commencement de ses apparitions.

Ces diverses réserves n'empêchent pas le livre de M. d'Auriac d'être très intéressant, très fort. Il n'est d'ailleurs pas offensant pour Jeanne d'Arc, puisqu'il reconnaît en elle « une personnalité » non

1) Hébert, ouv. cité, p. 27, note 1.

2) Cf. Pierre Champion, t. I, p. 178; t. II, p. 128 et 359-360.



seulement extraordinaire, mais *unique*. « Il y a eu, dit-il, d'autres héroïnes; bien des femmes surent combattre comme des hommes; mais il n'en est pas une seule, surtout dans un âge si tendre, qui se soit révélée tout d'un coup soldat, général, politique; et si l'on ajoute à ce triple caractère, dont la réunion est déjà si surprenante, celui de l'*illuminée*, de la *voyante*, voilà le prodige, voilà le phénomène qui fut montré une fois seulement à l'univers. Les hommes ont connu des héros, des saints et des êtres en qui la foi populaire a vu jusqu'à des incarnations de Dieu, mais aucun de ces personnages exceptionnels n'a réuni en lui autant d'expressions diverses — et contraires entre elles — que la vierge de Domrémy. Napoléon n'a pas eu de visions; Vincent de Paul ne s'est pas dit inspiré de Dieu, et Bouddha n'a pas combattu (P. 1-11). » Albert HOUTIN.

---

**A. HOUTIN. — Le père Hyacinthe, réformateur catholique. 1869-1893.** — Paris, Nourry, 1922. Un vol. in-12. Avec un portrait. 362 pages.

Malgré tout le respect qu'inspire le héros sincère de ce livre, et malgré la manière sobre de son excellent historien, on ne peut se défendre de découvrir à cette biographie minutieuse un intérêt presque constamment romanesque, d'en attendre les péripéties avec une impatience qui n'est pas d'ordre exclusivement scientifique. La destinée tragique du Père Hyacinthe se dessine plus fortement encore dans ce second volume que dans le premier. Les faits matériels y sont peu de chose : après sa sortie de l'église romaine, il tente à Genève, puis à Paris, de créer une église libre et ses essais avortent; son union spirituelle avec Madame Mériman, déjà dessinée dans la période antérieure au coup de théâtre de septembre 1869, trouve son achèvement logique dans le mariage célébré en septembre 1872. — L'essentiel de cette période est ailleurs : M. Houtin, grâce à cette magistrale sûreté de notation que nous avons déjà louée, nous fait vivre heure par heure avec le P. Hyacinthe tâtonnant « dans des lieux où rien ne luit ». Il est sorti de l'Église et il reste comme un peu étourdi de son acte. Il attend le Concile; il attend encore plus anxieusement le mot venu de ses amis ou du grand public qui approuvera sa conduite, la justifiera à ses propres yeux. Ce mot ne vient pas.

Peut-on dire qu'il soit jamais venu? et cet isolement fut un des tourments de toute sa vie, le pire sans doute. Le sentiment de solitude, avant la rupture, était, en lui, pour une bonne part, de romantisme inconscient; après la rupture, il correspond à une réalité contre laquelle il se heurte et qui souvent l'égare ou l'épuise. Ses souffrances sont réelles, Mgr Darboy le reconnaissait (p. 6), mais elles sont plus morales qu'intellectuelles. Trop compliqué encore pour certains libéraux, français et surtout genevois, catholiques « sans flamme, sans lumière et sans chaleur », trop peu théologien pour les vieux catholiques de l'École de Döllinger, il a de constantes alternatives d'audace et de timidité et, lorsque tout à fait isolé, il irait pour un peu aux solutions individualistes, les formes qu'elles prennent en Amérique lui donnent le vertige et le rejettent dans une incertitude de plus en plus douloureuse.

En somme il apparaît comme médiocrement armé pour la lutte lorsqu'il se trouve seul à seul avec sa doctrine. Doctrine qui se réduit, il s'en rend bientôt compte, à deux thèses sans plus : une protestation contre le dogme de l'infailibilité; une affirmation du droit du prêtre catholique au mariage et à la vie de famille — et encore ne peut-on dire qu'il ait jamais envisagé la question du célibat ecclésiastique dans toute son ampleur et qu'il se soit élevé au-dessus du cas personnel.

Son action était frappée d'impuissance par son extraordinaire inaptitude à ce réalisme qui fait la force des grands réformateurs religieux, et aussi par sa culture toute sentimentale : « Sur le monde et la race humaine, dit le diplomate américain Bigelow, il en savait moins long que n'importe quel homme adulte que j'aie rencontré. Il était aussi simple et candide à quarante ans que le sont à dix la plupart des enfants. »

S'il ne s'abandonna pas, il le dut à une croyance, qui augmentait avec le sentiment de sa solitude, à sa mission providentielle et à celle de tout ce qui le touchait de près. Dans ses crises intérieures, il voit l'effet d'une loi religieuse de l'humanité, « des conditions de l'âge présent, âge de crise et de transition. » Il attribue un rôle dans le plan divin à celle qu'il a choisie — ou qui s'est choisie — pour sa femme. Il place sur la tête de son fils de touchantes espérances messianiques : « Que l'Eglise et l'enfant naissent ensemble pour la gloire et le règne de notre Dieu » (p. 142).



Volontiers aussi il estime que tout un ordre, toute une église ou toute une nation parlent par sa bouche, marchent à sa suite : il est, dit-il une fois, « le seul religieux dans lequel vive encore l'idée du Carmel » (p. 152). En 1871, il veut demander au vieil empereur Guillaume de ne pas user de rigueur à l'égard de la France, et se rend à Versailles en plénipotentiaire de l'idéal français. Il va de soi que cette transposition en sublime de tous ses actes touche de très près à la naïveté, et l'ironie pourrait aisément s'exercer sur les jugements sévères que le P. Hyacinthe porte à plusieurs reprises sur certains « grands personnels » : Gambetta, « roi temporaire d'une démocratie », le P. Didon auquel il reproche de dire : « mon mouvement » etc. (pp. 210-211).

Cet égocentrisme du P. Hyacinthe n'a-t-il pas un peu dérouté ses contemporains ? N'a-t-on pas à la longue reproché à sa réforme d'être insusceptible d'extériorisation ? Il faut remarquer combien sont rares les conversions qu'il a obtenues et, même au temps de ses plus vifs succès, à l'église de la rue d'Arras ou aux conférences du Cirque d'hiver, combien il a peu agi sur la jeunesse. Le personnel ecclésiastique ou même les fidèles qu'il groupe autour de lui sont plutôt des « sympathiques » que de véritables adeptes ; ils se recrutent parmi les convertis-nés, les gallicans, les héritiers de traditions jansénistes, ou encore les libres-penseurs qui ne veulent pas refuser aux croyances positives un culte minimum fait surtout de souvenir. Lorsque le flux et le reflux de sa pensée ramenaient le P. Hyacinthe vers une réaction religieuse ou politique, cette communauté un peu artificielle menaçait rapidement de se désagréger, et le découragement gagnait aussitôt son pasteur.

Sans négliger aucunement les autres sources d'information sur les actes et la pensée du P. Hyacinthe, lettres, brochures, articles etc., c'est encore au *Journal* du Père, que M. Houtin a emprunté les documents essentiels du second tome de cette précieuse biographie — et rien ne saurait donner de plus saisissante révélation d'un caractère. Cette vie intérieure à la merci du moindre événement, de l'émotion quotidienne s'exprime, s'explique beaucoup mieux dans cette confession morcelée, au jour le jour, hâtive, souvent un peu haletante, que dans des mémoires lentement élaborés. Le *Testament* où le P. Hyacinthe s'est attaché à dresser un compendium de ses idées sur la réforme catholique, retient mal l'attention en

dépit de sa qualité littéraire. Au contraire, ses élans les plus émouvants, le meilleur et le plus typique de cette pensée qui est tout sentiment, vivent dans ces notes inégalement développées, mais toutes écrites sous le coup d'une impression directe, actuelle. Le réformateur s'y montre tel qu'il se voit, avec ses enthousiasmes, sa fougue, sa bonté — et aussi ses quelques injustices, et surtout sa théologie sommaire, la banalité de sa morale et de sa psychologie.

Il lui est arrivé de croire qu'il réalisait le *fides quærens intellectum* et peu d'hommes ont porté en eux une pensée aussi éloignée de la curiosité anselmienne. C'est pour beaucoup cette passivité, cette stagnation d'esprit en matière doctrinale qui a causé la ruine de son action religieuse. Trop souvent le verbalisme — un verbalisme qui n'est pas sans de grandes beautés formelles — lui donne l'illusion de la spéculation philosophique, du mouvement et de la création. L'*Église catholique nationale de Genève*, l'*Église catholique gallicane*, fondées sur des chartes d'une indéniable éloquence, semblent des ombres à la recherche d'un corps dogmatique.

« Stérile et incompris » dira-t-il en parlant de lui avec une sévérité douloureuse, au moment où l'Église de Paris va passer dans des mains étrangères (1893). — Aveu qu'il prononça après quelque vingt-quatre ans d'essais qu'il avait tentés seul, qu'il avait poursuivis avec une héroïque endurance morale et qui aboutissaient à « montrer ce qu'on ne pouvait pas faire » (p. 352). Il avait, dit-il, un « programme sincère, mais incomplet » — incomplet peut-être de toute une philosophie religieuse.

P. ALPHANDÉRY.

MAX LÖHR. — *Einführung in das Alte Testament*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1912, 125 pages.

Cette plaquette, qui fait partie d'une collection appelée « Science et culture », est destinée à initier le public cultivé aux problèmes qu'a résolus ou qu'essaie de résoudre la critique historique appliquée aux livres de l'ancien Testament.

L'auteur estime qu'il n'est pas possible actuellement d'écrire une véritable histoire de la littérature d'Israël; car nous ne connaissons ni l'ordre chronologique exact des œuvres, ni la personnalité des



auteurs, ni l'évolution des genres littéraires, ni le rôle que les fragments conservés ont joué dans l'ensemble de la vie de la nation.

Il se borne, dans une première partie, à « tenter une esquisse » de cette histoire littéraire, en s'attachant surtout à suivre l'évolution intérieure des différents genres (poésie, histoire, droit, théologie). Puis il discute sommairement quelques « problèmes littéraires importants » : composition du Pentateuque et de Josué, des livres des Juges, de Samuel, des Rois et des Chroniques, d'Ésaïe, de Jérémie et des Douze petits prophètes. Une troisième partie traite de la littérature de l'Ancien Testament à la lumière des littératures de l'Asie antérieure et de l'Égypte. Viennent enfin une histoire du canon et une histoire de l'écriture et du texte.

M. Löhr a su dire beaucoup de choses en peu de mots. Et son opusculé constitue un fort bon exposé de l'état présent de la critique de l'Ancien Testament. On a, du reste, le plaisir de constater que l'auteur ne professe pas sur les résultats de ce travail oritique le scepticisme que pouvait faire attendre ses déclarations initiales. Il adopte, en général, sur l'âge des différents livres, des conclusions fort nettes, qui sont celles de la majorité des critiques depuis Graf et Wellhansen. Et, même dans les questions les plus controversées, il n'hésite pas d'ordinaire à indiquer les solutions qu'il préfère.

Il insiste, par exemple, — et avec raison — à la suite de M. Gunkel, sur l'importance du « stade pré littéraire », où poésies et traditions se transmettaient par voie orale. Il se prononce, d'autre part, contre M. Gunkel et pour M. Bernhard Luther, dans la question de la personnalité du yahviste et de l'élohiste : J et E désignent, selon lui, des individualités accusées, de « grands théologiens » (p. 44), non des écoles de collecteurs de traditions. Il admet que le Deutéronome primitif a pu exister dès l'époque d'Ézéchias et provoquer la réforme attribuée à ce roi. Contrairement à M. Duhm et d'accord avec M. Budde, par exemple, il estime que les « chants sur le serviteur de Yahvé » faisaient partie intégrante de l'œuvre du second Ésaïe. Ce « serviteur » était-il une personne ou une personnification ? Ici il ne se prononce pas. Il ne tranche pas non plus la question de l'unité d'auteur des chapitres 56-66 du livre d'Ésaïe. En revanche il rejette catégoriquement l'authenticité des derniers versets du livre d'Amos (9, 7-15), malgré la défense qu'en a présentée M. Gressmann :

il les cite comme « l'exemple classique » des additions messianiques ultérieures. Il croit cependant, avec le même critique, que le schéma messianique a existé en Égypte longtemps avant d'être adopté par les prophètes d'Israël. Il regarde également comme extrêmement probable une dépendance entre l'ancien droit israélite et le code de Hammourabi.

Étant donnée la proportion des solutions assurées qu'admet M. Löhr, on regrette qu'il n'ait pas adopté pour son exposé un plan plus chronologique. Celui qu'il a choisi ne fait guère apparaître aux yeux du lecteur profane le lien organique des œuvres littéraires israélites avec les événements politiques, l'état social, les idées religieuses des époques qui les ont produites.

Adolphe Lods.



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

---

J. J. M. DE GROOT. — **Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas**, gr. in-8 de viii-404 p., Berlin, Reimer, 1918. — L'illustre sinologue hollandais dont la science déplore la perte récente, analyse ici le fond commun de notions métaphysiques et religieuses qui se trouvent à la base tant du Taoïsme que du Confucéisme, et dans lesquelles, par suite, se traduit le plus profondément l'essence de la mentalité chinoise. On apporte ainsi un correctif au préjugé simpliste qui fait dire couramment que les Jaunes ont trois religions, celle des Lettrés, celle de Lao-tseu et celle du Bouddha; on montre avec netteté que le Tao et le Tö, ainsi que maints postulats théoriques et pratiques, s'imposèrent aux diverses doctrines ou églises; et l'on précise les traits principaux de la « Weltanschauung » chinoise, impliqués soit dans le calendrier, soit dans les procédés divinatoires.

P. MASSON-OURSÉL.

ROBERT CORNELL ARMSTRONG. — **Light from the East. Studies in Japanese Confucianism**. Gr. in-8 de xv-326 p., Univ. of Toronto, 1914.

FREDERICK GOODRICH HENKE. — **The philosophy of Wang Yang-ming**, translated from the Chinese. In-8 de xvii 512 p ; Chicago, Open Court Publ. Co, 1916. — L'histoire du confucéisme nous autorise à grouper ces deux sujets, attendu que Wang Yang-ming, — en japonais Oyomei — a laissé une trace profonde sur le confucéisme japonais, qui fait l'objet du premier de ces ouvrages. Henke a rendu un service signalé en préparant une traduction des œuvres et des lettres de ce Chinois fameux (1472-1529), qui plaida la cause de l'idéalisme avec des arguments de sentiment, analogues à ceux de Thomas Reid en faveur du réalisme; on retrouvera dans sa dialectique fondée sur les « données immédiates de la conscience » un écho de l'innéisme de Mencius, comme des thèses mahâyânistes du dhyâna. Grâce à R. C. Armstrong on situera l'action de ce penseur dans l'histoire du confucéisme japonais, où son influence s'est combinée avec l'influence antérieure de Tchou-hi. Et c'est un spectacle instructif, de constater de quelle façon particulière se sont mêlés, en des pensées japonaises, des systèmes soit authentiquement chinois, soit de provenance indienne, qui fusionnaient parallèlement, mais en un agencement distinct, au sein du classicisme chinois.

P. M.-O.

PIERRE MERTENS, S. J. — **La légende dorée en Chine ; Scènes de la vie de mission au Tche-li sud-est.** Lille et Paris, Soc. S. Augustin, Desclée, de Brouwer, 1920. In-8 de x-310 p., illustré. — Tableau plein de candeur de la vie en Chine des missionnaires catholiques. Nous ne manquerons pas au respect dû à toute œuvre de foi en regrettant que la Préface, écrite par Mgr H. Lécroart, vicaire apostolique du Tche-li sud-est, présente les « païens » comme des dégénérés. Malgré son parti-pris d'impartialité, l'esprit critique, également intéressé par les diverses civilisations, montre plus d'humanisme — et plus d'humanité.

P. M.-O.

ÉDOUARD CHAVANNES. — **Contes et Légendes du Bouddhisme chinois.** Préface et vocabulaire de SYLVAIN LÉVI. Bois dessinés et gravés par ANDRÉE KARPELÈS. Paris, Bossard, 1921 (Classiques de l'Orient, IV). In-8 de 220 p.

**Fables chinoises du III<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère (d'origine hindoue),** traduites par Éd. Chavannes, *versifiées* par M<sup>me</sup> Éd. CHAVANNES. Paris, Bossard, 1921. In-16 de 95 p. (Petite collection orientaliste, II), avec 46 dessins par ANDRÉE KARPELÈS. — Ces *Contes et Fables* du Bouddhisme chinois sont des extraits des *Cinq cents Contes et Apologues* (3 vol. in-8, Paris, Leroux, 1910-1911), traduits par le maître de la sinologie contemporaine. Livres d'achat facile et bon marché, quoique d'édition élégante, ils feront connaître hors du cercle étroit des spécialistes la contribution capitale apportée à l'étude du folk-lore universel par Éd. Chavannes, en retrouvant dans le canon bouddhique chinois de vieux apologues hindous, convertis en récits édifiants et mis de la sorte au service d'une religion positive. M<sup>me</sup> Ed. Chavannes et l'Association Française des Amis de l'Orient rendent, par cette double publication, non-seulement un tribut à une grande mémoire, mais un service à l'histoire comparée des civilisations.

P. M.-O.

E. RODOCANACHI. — **Histoire de Rome de 1354 à 1471. L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège** (Paris, Auguste Picard, 1922, in-8 viii-220 pages ; 16 gravures ; prix : 20 francs). — Suite d'une *Histoire de Rome de 1342 à 1354*, parue il y a trente-quatre ans, ce volume a été préparé par un bon nombre d'études fragmentaires, importantes au point de vue artistique, idéologique et social. Il raconte donc avec d'excellentes garanties l'opposition que fit aux papes le peuple de Rome, « jusqu'à l'époque où, résigné à l'asservissement, trop heureux de vivre des générosités du Saint-Siège et des profits que lui procurait sa présence, il s'abandonna, à l'exemple d'ailleurs du reste de l'Italie ».

A. HOUTIN.



I. DE RÉCALDE. — **Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus d'après les documents, adapté du récent ouvrage espagnol de don Miguel Mir. I. Les Principes.** — Paris, librairie Moderne, in-8, 578 p. ; 12 francs. — Mir, — qui mourut membre de l'Académie royale d'Espagne, — entra très jeune dans la Compagnie de Jésus et s'y consacra surtout à l'histoire de la Société. Il publia la première édition critique des lettres de saint Ignace qui fraya la voie à la collection des *Monumenta historica Societatis Jesu*. L'œuvre de toute sa vie fut une magnifique *Historia interna documentada de la Compañia de Jesus* (Madrid, Rates Martin, 1913, 2 vol. in-8). M. de Récalde en commence la publication qu'il enrichit encore de son érudition. Ce premier volume concerne la fondation de la Compagnie, ses règles essentielles et son esprit, les constitutions et les exercices spirituels.

A. H.

F. DUINE. — **La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages, d'après les sources imprimées et les documents inédits** (Paris, Garnier frères, 1922, in-8, III-389 pages ; prix : 10 francs). — En 1912, la *Revue* a loué (tome LXVI, p. 404) d'excellentes *Pages choisies* de Lamennais, publiées par M. Duine. Elle doit signaler aujourd'hui la véritable petite encyclopédie Mennaisienne qu'il vient de publier : livre condensé, ferme, impartial, courageux, qui représente vingt-cinq années d'un travail conduit avec une parfaite méthode.

A. H.

Don Bernard de Boisrouvray, bénédictin de l'abbaye de Farnborough (Angleterre). — **Monseigneur Gay, évêque d'Anthédon, auxiliaire de S. E. le cardinal Pie (1815-1892). Sa vie. Ses œuvres, d'après des documents inédits.** Avec une lettre préface de S. G. Mgr Rivière, archevêque d'Aix (Tours, Alfred Mame. 2 vol. gr. in-8, XIV 431 et 448 pages ; prix : 35 francs). — Les œuvres complètes de Mgr Gay formeraient environ une trentaine de volumes : plusieurs ont atteint un nombre respectable d'éditions et ont été traduits à l'étranger. Cet écrivain méritait donc une biographie. L'un de ses admirateurs lui en a consacré une monumentale. D'abondants documents sont honnêtement livrés ; d'utiles notes facilitent la compréhension de certaines questions dogmatiques. L'œuvre est moins riche en psychologie qu'en théologie ; le héros n'est point suffisamment replacé dans son cadre historique et, ça et là, apparaissent les préjugés chers à la congrégation de Solesmes (par exemple, le pseudo-Denys appelé saint Denys l'Aréopagite).

A. H.

Nicola Turchi, Docente di Storia delle Religioni nella R. Università di Roma. — **Manuale di Storia delle Religioni.** 2<sup>a</sup> edizione aumentata. Turin, Milan, Rome. F.lli Bocca, 1922, in-8, xv-659 pages. Prix : 60 lire. — Dans le

tome LXIX (1914) de la Revue, M. J. Toutain a présenté et loué, comme il convenait, la première édition de cet excellent ouvrage. Je ne puis que renvoyer à son compte rendu ceux qui désireraient des détails sur l'économie du livre, me bornant à ajouter que la seconde édition mérite d'être recommandée plus chaleureusement encore. L'auteur a tenu à jour son immense bibliographie, développé l'introduction, consacré un chapitre à part aux religions du Mexique et du Pérou, enrichi son exposition d'un long et très important chapitre sur les religions de mystères, ainsi que de divers paragraphes sur celles des Manichéens, Mandéens, Arméniens et Lithuaniens. Une copieuse table des matières, des noms propres et des abréviations permet de trouver immédiatement tout ce qu'on peut désirer dans ce précieux répertoire.

A. H.



# CHRONIQUE

---

## Publications récentes.

M. L. Halphen, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux, dont les médiévistes connaissent les excellentes études d'histoire carolingienne et capétienne et dont tous les historiens ont apprécié le livre pénétrant sur l'histoire en France au *xix*<sup>e</sup> siècle, a été chargé par la librairie Champion d'organiser et de diriger une collection de textes intitulée : *Les Classiques de l'histoire de France au Moyen-Age*. Elle sera composée de volumes renfermant chacun un texte ou un groupe de textes (texte original avec variantes, et traduction, plus une introduction et des annotations historiques). Dans la liste qui nous parvient des ouvrages dont la publication est prévue dès le début, nos lecteurs verront qu'il en est un grand nombre dont l'intérêt pour les études d'histoire religieuse est primordial. Nous avons donc toutes raisons de souhaiter à cette précieuse collection en projet la plus complète réalisation.

GRÉGOIRE DE TOURS. — FREDEGAIRE (avec les *Gesta regum Francorum*). — FORTUNAT. — Vies de saints de l'époque mérovingienne (choix). — Les lois franques (avec quelques extraits des autres lois barbares). — Les Annales royales et choix de petites annales carolingiennes. — EINHARD, Vie de Charlemagne. — Le MOINE DE SAINT-GALL, Vie de Charlemagne. — EINHARD, Correspondance et Translation des saints Marcellin et Pierre. — ALCUIN, Œuvres choisies. — Codex Carolinus. — Choix de poésies carolingiennes. — Les Capitulaires carolingiens (choix). — Les biographes de Louis le Pieux. — PASCHASE RADBERT, Epitaphium Arsenii. — NITHARD. — Les Annales de saint Bertin. — Les Annales de saint Vaast. — LOUP de FERRIÈRES, Correspondance. — ABBON, Le siège de Paris. — FLODOARD, Annales. — FLODOARD, Histoire de l'Église de Reims. — GERBERT, Lettres. — RICHER, Histoires. — Raoul GLABER. — HELGAUD, Vie de Robert le Pieux. — FULBERT de CHARTRES, Correspondance. — ADEMAR de CHABANNES, Chronique. — Recueil des miracles de saint Benoît, et recueils analogues. — SUGER, Vies de Louis VI et Louis VII. — SUGER, Lettres. — GALBERT de BRUGES. — GUIBERT de NOGENT, Mémoires. — Lettres du XII<sup>e</sup> siècle (choix). — DUDON de SAINT-QENTIN. — GUILLAUME de JUMIÈGES et GUILLAUME de POITIERS. — Gestes des Comtes d'Anjou. — Orderic Vital. — Choix de textes relatifs à la 1<sup>re</sup> Croisade. — RICORD et GUILLAUME le BRETON. — Histoire de Guillaume le Maréchal. — VILLEHARDOIN. — ROBERT de

CLARY. — Pierre des VAUX de CERNAY. — Chanson de la Croisade. — GUILLAUME de PUY LAURENS. — GUILLAUME de NANGIS. — JOINVILLE. — Autres biographes de saint Louis. — GUILLAUME GUIARD. — Chronique artésienne. — GEOFFROI de PARIS. — Textes relatifs au procès des Templiers et au « différend ». — Enquêtes du XIII<sup>e</sup> siècle et textes relatifs à la société du XIII<sup>e</sup> siècle. — GILLES le MUISIS. — JEAN le BEL. — FROISSART. — Chronique de saint-Denis (la fin). — CHRISTINE de PISAN. — JEAN de VENETTE. — Le religieux de saint-Denis. — Journal de NICOLAS DE BAYE. — MONSTRELET. — CHASTELAIN. — OLIVIER de la MARCHE. — THOMAS BASIN. — Chronique de Cousinot. — Journal d'un Bourgeois de Paris, XV<sup>e</sup> siècle. — Pamphlets, libelles et œuvres de circonstance du temps de la guerre de Cent Ans. — Documents historiques sur Jeanne d'Arc. — COMMYNES. — Chronique scandaleuse. — Deux ou trois volumes donnant le texte des principaux traités et documents diplomatiques des XIII-XV<sup>e</sup> siècles, etc,

— C'est par la revue italienne *Bilychnis*, dont la bibliographie est toujours précieuse, que nous avons eu connaissance des sommaires de l'*Archiv. f. Religionswissenschaft* (vol. 20, fasc. 1-2). M. A.-V. Domaszewski y donne une étude sur Vulcain. Le dieu suprême de la Pannonie était identifié avec cette divinité du panthéon latin; il était représenté sur les étendards de l'armée romaine sous la forme du Minotaure; c'est cette image qui est attribuée sur la colonne Trajane au génie de la Pannonie. Il était considéré comme dieu de la Victoire (aux *Volcanalia* se célèbre la *Victoria germanica* de Caracalla) et confondu avec le Soleil des Carthaginois. Enfin les néoplatoniciens y ont vu un Elios syncrétique. — M. F. Scheider commence, dans le même numéro, une étude de la *persistance du paganisme au Moyen-Age* étudiée surtout dans les coutumes que fêtaient les calendes de janvier et de mars. — L. Deubner publie un *Bulletin bibliographique critique des religions grecque et romaine* de 1911 à 1914. — M. C. Kazarow donne une notice sur un *bas-relief mithriaque*, découvert en 1918 dans le sud-ouest de la Macédoine. Aucun monument de ce genre n'avait été jusqu'ici découvert dans cette région.

— CONGRÈS HISTORIQUE A BRUXELLES EN 1923. — Nous empruntons à la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain (avril-juillet 1922) la très importante information qui suit :

Le dimanche 2 avril les historiens belges se sont réunis à Bruxelles pour examiner la proposition faite par la *Royal historical Society* et la *British Academy* de Londres, de tenir à Bruxelles, en 1923, le V<sup>e</sup> Congrès international des Sciences historiques. Après avoir décidé de ne pas inviter les représentants des empires centraux (Allemands et Autrichiens), l'assemblée a accepté à l'unanimité la proposition des historiens anglais. Le Congrès aura lieu l'année prochaine, pendant les vacances de Pâques. Un comité organisateur central a, dès à présent, été constitué. En font partie : M. H. Pirenne, président; le R. P. Delehaye et M. F. Cramont, vice-présidents;



M. G. Des Marez, secrétaire général; M. Ch. Terlinden, trésorier; M. F. Ganshof, secrétaire adjoint. S. M. le Roi Albert a accordé son patronage au Congrès. Celui-ci, reprenant les traditions des Congrès tenus autrefois à Rome, à Paris, à Berlin et à Londres, comprendra, d'après les décisions provisoires, treize sections : Histoire de l'Orient; Histoire grecque, romaine et byzantine; Histoire du Moyen-Age; Histoire moderne, contemporaine et coloniale; Histoire religieuse et ecclésiastique; Histoire du droit; Histoire économique; Histoire de la civilisation (au sens restreint, c'est-à-dire philosophie, sciences, conceptions politiques et sociales); Histoire de l'art et archéologie; Méthode historique et sciences auxiliaires; Documentation sur la guerre mondiale; Archives et publications de textes. Le bureau du Congrès s'est adjoint une cinquantaine de membres, constituant le comité organisateur, choisis parmi les historiens belges, qui dès à présent prépareront l'organisation provisoire des sections ainsi que la propagande. La cotisation pour les participants est fixée à 50 francs (belges).

Nos études ne peuvent manquer d'occuper une place de premier rang dans les travaux de ce Congrès; outre qu'une section est tout entière consacrée à l'histoire religieuse, la présence parmi les organisateurs de ce Congrès — et au sein même de son bureau — de plusieurs maîtres éminents de la science actuelle des religions est une garantie du bénéfice qu'en tireront nos disciplines.



## SOCIÉTÉ ERNEST RENAN

*Séance du 18 février 1922.*

La séance est ouverte à 4 heures  $\frac{1}{2}$ . M. Ch. Guignebert préside. Présents : M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Bémont, A. Cahen, Choublier, Danon, Delmas, R. Dussaud, Goguel, Kindberg, Lebègue, Lods, Macler, Moncel, Nicolardot, Ort, Pommier, de Pulligny, Roman, Sidersky, Sinapien.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président expose le résultat des démarches entreprises par le Bureau en vue de la célébration du Centenaire de Renan. Le Bureau communiquera à la Société, dans une prochaine séance, des propositions faites au sujet des solennités à organiser.

Le Président donne lecture d'une lettre du Haut-Commissaire de la République Française en Syrie informant la Société Ernest Renan qu'il a fait apposer des plaques sur la maison occupée par E. Renan lors de sa mission en Syrie et sur la tombe de sa sœur Henriette Renan.

MM. Dussaud et Sidersky saluent ces initiatives. Le Président annonce à la Société la création d'une *Fédération des sociétés françaises de sciences*

*philosophiques, historiques, philologiques et juridiques* dont M. F. Brunot, Doyen de la Faculté des Lettres de Paris, lui a communiqué les statuts. Sur proposition de M. Ad. Lods, il est décidé que le Bureau étudiera la question de l'adhésion de la Société Ernest Renan à cette Fédération.

Le Président signale la publication toute récente d'un livre de M. Maurice Goguel, membre de la Société : *Introduction générale au Nouveau Testament* (t. III : Les Actes des Apôtres).

La parole est donnée à M. Sidersky pour une communication, dont le texte suit, sur l'Origine du mot *Nazarenos* :

Antérieurement à l'Exil, les habitants de la Palestine parlaient l'hébreu exclusivement, et ce ne sont que les dignitaires de la Cour, et sans doute aussi quelques autres personnages, qui connaissaient l'Araméen. Ce fait résulte nettement du récit du livre *II Rois*, (XVIII, 26), de la réception du général assyrien Rabsaqué par les officiers du roi Ézéchias. Au retour de l'Exil, la langue parlée des Juifs était l'Araméen, mais l'on a conservé l'hébreu, comme langue sacrée et littéraire. Deux ou trois siècles après, l'hébreu n'était plus connu que par l'étude des livres sacrés, enseignés par les prêtres et les scribes, et inspirés par les doctrines de l'époque. A Jérusalem, l'étude des livres sacrés était facilitée par la parenté de l'hébreu biblique avec l'idiome du pays, l'*Araméen*. Il n'en était point de même à Alexandrie, les juifs y parlaient le grec et l'on avait établi à leur usage *la version des Septante*. Certains termes hébraïques, dont on avait déjà oublié le sens exact, furent rendus par des mots hébreux grécisés, quelquefois par des termes grecs exprimant un sens approché, soit le sens donné par les rabbins de l'époque. *L'Hexaple d'Origène* nous offre quelques spécimens de ce chaos linguistique, le même mot hébreu ayant été traduit différemment par *Aquila*, *Symaque*, *Théodotion* et les *Septante*.

Cette situation s'aggrava avec le temps : certains termes hébreux ayant totalement perdu leur sens primitif, le texte biblique reçut par endroits des interprétations erronées, provoquant des polémiques acharnées entre différentes écoles. Un exemple typique nous est fourni par le mot<sup>1</sup> hébreu « *Sabbat* » lequel signifiait, à l'origine, *le jour de la pleine lune*, comme le « *Sabatu* » babylonien. Lorsque la *Sunamite* (II Rois, IV, 13) s'apprêta à aller voir le prophète Élisée, son mari lui dit : *Pourquoi vas-tu le voir en ce jour, qui n'est ni celui de la nouvelle lune (Hodès) ni celui de la pleine lune (Sab-*



bat)? — Le mot « *Sabbat* » conserve encore la même signification (*pleine lune*) dans le fameux passage (Lévitique, XXIII, 15) « *Vous compterez à partir du lendemain du Sabbat... sept semaines* ». Ignorant que le mot « *Sabbat* » signifie « *pleine lune* » et le traduisant uniquement par « *samedi* », Pharisiens et Saducéens se sont disputés entre eux sur la fixation de la fête de la Pentecôte, et, quelques siècles après, les Caraïtes avaient pris pour leur propre compte la théorie des Saducéens, qui furent eux-mêmes devancés par les Samaritains. Et les Pharisiens, qui avaient enseigné de compter les sept semaines à partir du lendemain de la fête de la Pâque, n'ont pu fournir que des explications fort embarrassées du passage cité du Lévitique.

Ce petit préambule nous permettra d'expliquer l'origine et la signification du qualificatif « *Nazaréen* » donné à Jésus, et que SALVATORELLI fait dériver du mot hébreu « *Nazir* ».

C'est une réflexion que m'a suggérée la lecture du petit livre intitulé « *La Vie cachée de Jésus* », récemment publié par notre savant président M. GUIGNEBERT, et le moins que je puisse dire de cet ouvrage, c'est qu'il renferme un trésor d'érudition. C'est aux pages 66 à 73 de ce volume qu'on trouve, sous une forme condensée, une très intéressante dissertation sur le qualificatif « *Nazaréen* », avec un résumé de la thèse de Salvatorelli, basée sur l'institution du *Naziréat*, décrite dans *Nombres* (VI, 2 à 21). — Dans ce passage du Pentateuque, il ne s'agit que d'un vœu temporaire d'abstention et d'observances particulières; mais un passage d'*Amos* (II, 11-12) fait supposer l'existence du *Naziréat* à vie dont les titulaires sont mis en parallèle avec les prophètes. Bien que nous ne connaissions que très imparfaitement ce que fut au juste cette institution du *Naziréat*, M. Salvatorelli y voit quelque analogie avec le Christianisme primitif, d'où il conclut que le terme « *Nazaréen* » signifie « *le Saint* ».

Il y a là, à notre avis, une erreur linguistique, le terme hébreu « *nazir* » ne signifie nullement *sain* ou *sacré*; ce dernier se dit en hébreu « *Kados* » — terme employé dans *Nombres* (VI, 8), disant : *Pendant tout le temps de son naziréat, il sera consacré à l'Éternel*. — Et le fait que le mot hébreu « *Nazir* » a été conservé dans les versions grecques et latines (Ναζηρεαιος, *Nazareus*) prouve nettement qu'on ignorait depuis longtemps sa signification exacte; que les

diverses traductions données dans les Dictionnaires (*abstème, séparé, voué à Dieu, prince*) déjà nombreuses, ne permettent point d'en deviner le sens primitif.

Rappelons seulement qu'en dehors des passages cités plus haut de *Nombres* et d'*Amos*, le mot « *Nazir* » se rencontre dans *Juges* (XIII, 5, 7; XVI, 17), dans *Genèse* (XLIX, 25) et dans *Deutéronome* (XXXIII, 16). Dans *Juges*, à propos de Samson, il est dit qu'il fut le *Nazir de Dieu*; dans *Genèse* et *Deutéronome*, parlant de Joseph, il y est appelé le *Nazir de ses frères*. Il est bien difficile de voir dans l'un ou l'autre de ces passages quelque chose d'identique au « *Nazir* » de *Nombres* : l'abstème. Voilà pourquoi on traduit « *Nazir de Dieu* », consacré à Dieu (Samson); *Nazir de ses frères*, séparé de ses frères, ou bien, prince de ses frères (Joseph). Quant à l'orthographe du mot « *nazir* », nous le rencontrons dans *Amos* dans sa forme defecta, soit *noun, zaïn, reche*, et nous ignorons entièrement sa vraie prononciation d'autrefois.

Toutefois, il ne nous sera point difficile de retrouver l'origine et le vrai sens du mot « *nazir* », en regardant de plus près le texte biblique de *Nombres*, VI. Nous y lisons au verset 7, à propos des règles du Naziréat : *il ne se souillera point à la mort de son père, de sa mère, de son frère ou de sa sœur, car il porte sur sa tête la couronne (nézer) de son Dieu*. Or, le mot « *nézer* » veut dire couronne, comme dans *II Samuel* (1, 10), à propos de la mort du roi Saül, où l'Amalécite dit à David : *J'ai pris la couronne (nezer) qui était sur sa tête*. L'orthographe de « *Nezer* » (couronne) étant exactement la même que celle de « *nazir* », nous estimons que ce mot hébreu veut dire couronné. L'abstème de *Nombres* est couronné par sa chevelure intacte, Samson était le couronné de Dieu, Joseph était le couronné de ses frères. Jésus était le couronné de ses disciples, qui lui appliquèrent le qualificatif « *nezira* » (en araméen), dont la signification avait échappé aux rédacteurs grecs du Nouveau Testament; on l'a simplement grécisé en écrivant « *Nazarenos* », sur la paradigme de « *Magdalenos* ».

Des observations sont présentées par MM. Guignebert, Danon, Goguel, Dussaud, Alphandéry, Lods et Schlouszch.

La communication de M. Maurice Goguel : *L'état actuel du problème du quatrième Évangile* n'avait pu, lors de la dernière séance, être suivie de discussion, en raison de l'heure avancée. Cette discussion est ouverte



après que M. Goguel a sommairement rappelé les principes critiques auxquels il estime que doit se conformer toute étude objective du IV<sup>e</sup> Évangile. Mlle Brunot, MM. Guignebert et Danon reprennent et discutent différents points de l'exposé de M. Goguel.

La séance est levée à 6 heures 10.

*Séance du 18 mars 1922.*

La séance est ouverte à 4 heures  $\frac{1}{2}$ . M. Guignebert préside.

Présents : M<sup>me</sup> J. Mélon, MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, A. Cahen, Choublier, Danon, Dujardin, R. Dussaud, Gauthier, H. Girard, Glotz, Goguel, Homolle, Kindberg, Mayer Lambert, Lods, Macler, Michaut, Moncel, de Pulligny, Roberty, Sidersky, Sinapien, Toutain, Van Gennep.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Président fait part de l'adhésion de la Société Ernest Renan à la *Fédération des Sociétés Françaises de sciences philosophiques, historiques, philologiques et juridiques*. Il expose les avantages que cette adhésion assure à la Société. Cette adhésion, dont le Président et le Secrétaire général ont pris l'initiative, est approuvée.

Le Président donne lecture de la lettre que la Société Asiatique a adressée à la Société Ernest Renan pour l'inviter à envoyer des délégués aux cérémonies qui seront célébrées en juillet 1922 en l'honneur du centenaire de la fondation de la Société Asiatique et de celui de la découverte de Champollion.

M. Sidersky offre à la Bibliothèque de la Société Ernest Renan l'ouvrage de l'abbé Vigouroux : *La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Eglise*.

Le Président adresse à M. Sidersky les remerciements de la Société.

M. René Dussaud lit une étude sur le Folklore de l'Ancien Testament d'après sir J. Frazer. Cette étude représente une partie de l'Introduction que M. Dussaud a écrite pour la traduction française, à paraître prochainement, du *Folklore in the Old Testament* de Sir James Frazer.

Une discussion est ouverte à laquelle prennent part MM. H. Girard, Guignebert, Van Gennep, Lods, Danon, Mayer Lambert.

M. H. Girard annonce que le dernier ouvrage de M. G. Huet : *Les Contes populaires*, paraîtra incessamment à la librairie Flammarion.

M. Ed. Pottier fait une communication sur le sanctuaire de Iasili-Kaia (Cappadoce). MM. Toutain, Danon, de Pulligny, Guignebert et Lods présentent des observations. La séance est levée à 6 heures  $\frac{1}{4}$ .

*Séance du 22 avril 1922.*

La séance est ouverte à 4 heures  $\frac{1}{2}$ . M. Guignebert préside.

Présents : M<sup>me</sup> Mélon, M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Guignebert, Alphandéry, Barrau-Pihigo, Bélot, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Damon, Deny, Dussaud, De Faye, Geuthner, Goguel, Homolle, Lods, Macler, Masson-Oursel, Pommier, Roman, Sartiaux, Sidersky, Sinapien.

Le Secrétaire donne lecture du procès-verbal de la précédente séance qui est adopté sans observation.

M. Sidersky remet à la Société une adresse en hébreu biblique qu'il avait rédigée à l'occasion de la promotion d'Ernest Renan au grade de commandeur de la Légion d'honneur.

La parole est donnée à M. Henri Berr pour un exposé, dont un résumé suit, sur la place qui pourrait être faite dans l'enseignement en France à l'histoire des religions.

M. H. Berr rappelle les termes de la question tels qu'ils avaient été posés par M. G. Belot au cours de la séance d'avril 1920 de la Société Ernest Renan. Il estime que la lacune signalée à maintes reprises dans l'enseignement secondaire n'est pas aussi complète qu'on l'a dit ; au cours des études d'histoire, de géographie humaine, de littérature ou de philosophie prévues par le programme de l'enseignement des lycées, le professeur — à condition toutefois d'avoir reçu lui-même une formation suffisante en ces matières — peut aisément trouver des occasions nombreuses, notamment dans les explications de textes, de renseigner les élèves sur les principaux faits de l'histoire des religions ou des idées. En fait il donne un enseignement diffus de ces disciplines.

Peut-on y substituer un enseignement suivi, des exposés évolutifs ? Faut-il ajouter une classe à tant d'autres classes ? Les difficultés d'ordre matériel sont nombreuses ; elles le sont cependant moins que les difficultés d'ordre moral, créées par des susceptibilités généralement ombrageuses.

Est-ce à dire qu'il y ait lieu d'abandonner tout espoir d'un progrès en ce sens ? M. H. Berr ne le pense pas. La classe de philosophie pourrait faire une place dans son programme à des exposés succincts de l'histoire des doctrines religieuses en fonction du développement des écoles philosophiques. Les programmes d'agrégation pourraient comporter un nombre plus considérable de questions nécessitant de la part des candidats une connaissance ou tout au moins des curiosités plus étendues et plus durables en matière d'histoire des idées et des faits religieux. A cette question se rattache celle des chaires d'histoire des religions dans les Universités françaises ; leur nombre est infime en regard de la part qu'a toujours prise notre pays dans les recherches de critique religieuse.

Enfin un manuel classique — qu'il n'est pas impossible de concevoir comme atteignant à l'objectivité — pourrait mettre les élèves, et à l'occasion les maîtres eux-mêmes, au courant des points acquis, des métho



des communément employées dans l'étude du passé religieux des différents peuples.

MM. Guignebert, Masson-Oursel, Léon Cahen, Pommier, Sidersky, Danon ajoutent quelques observations. Le Président ramène le débat à cette question : La Société Ernest Renan estime-t-elle désirable la publication d'un manuel classique d'histoire des religions et est-elle disposée à l'établir ?

La discussion de cette question, seulement amorcée, sera reprise à la prochaine séance. La séance est levée à 6 heures 1/4.

*Séance du 27 mai 1922.*

La séance est ouverte à 4 heures 1/2. M. Guignebert préside.

Présents : Mlle Brunot, MM. Guignebert, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, L. Cahen, Choublier, Danon, Deny, R. Dussaud, Gaudefroy-Damombynes, Gauthner, H. Girard, Goblet d'Alviella, Mayer Lambert, Lods, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Nicolardot, Pommier, de Pulligny, Rebelliau, Th. Reinach, Roman, Sidersky, Strauss, Toutain.

Le Secrétaire des séances donne lecture du procès-verbal de la précédente séance, qui est adopté sans observations.

Le Secrétaire général annonce la prochaine publication d'une plaquette consacrée à M. Gédéon Huet.

Le Président salue M. le Comte Goblet d'Alviella, présent à la séance.

M. de Pulligny, au nom de la Société des Libres Penseurs et Libres Croyants, a adressé au Président une lettre l'informant de l'organisation projetée de conférences d'histoire des religions pour l'exercice 1922-1923. La discussion de cette proposition est remise à l'une des prochaines séances.

La parole est donnée à M. Toutain qui entretient la Société d'une découverte intéressante faite à Carthage en décembre 1921 et janvier 1922. Sans vouloir présenter une étude approfondie de cette découverte, il en indique les circonstances et les résultats généraux.

Un collaborateur du Service des Antiquités et Arts de la Régence de Tunis, M. Icard, en observant les travaux de fouilles exécutés par des chercheurs indigènes, remarqua que l'un de ceux-ci avait mis au jour des stèles plus ou moins intactes, qui portaient des fragments d'inscriptions puniques. Le lieu de la trouvaille se trouve à l'ouest du port rectangulaire ou marchand, au sud du port circulaire ou Cothon. Après avoir effectué quelques sondages en profondeur, dont les résultats furent des plus encourageants, M. Icard, aidé de M. Gielly, receveur municipal à Carthage, fut chargé par le Service des Antiquités et Arts de procéder à une fouille méthodique, qui révéla l'existence en ce point d'un sanctuaire punique dont l'intérêt est considérable.

Les découvertes et les constatations faites sur place ont été résumées dans un rapport sommaire adressé à la Commission de l'Afrique du Nord par M. Poinssot, directeur du Service des Antiquités et des Arts. M. J. Toutain donne lecture de ce rapport.

Le sanctuaire retrouvé consiste en un enclos sacré, dans lequel se sont succédé les uns au-dessus des autres quatre champs d'ex-voto. L'étage inférieur se compose de caveaux ou coffrets de pierres à peine équarries, que M. Icard a pu comparer à des sortes de dolmens, dont chacun renfermait une urne à deux anses, fermée par une assiette lutée à l'aide de terre glaise jaune, et contenant des ossements calcinés, avec des éléments de colliers ou même de petits objets de bronze de caractère égyptien. A côté de ces caveaux sont dressées des pierres pointues.

Au-dessus de cette première strate, séparé d'elle par une *area* de tuf épaisse de 0 m 03, un étage un peu plus récent comprend de grands autels en tuf coquillier, plus ou moins bouleversés, ornés de représentations humaines et de signes symboliques; auprès de ces autels des stèles hautes de plus d'un mètre, couvertes de représentations très variées, mais anépigraphe; au pied des autels, de gros vases pansus contenant des ossements d'oiseaux et de petits mammifères.

Cet étage fut à un moment donné recouvert d'une nouvelle *area*, dans la composition de laquelle on a reconnu de la terre et des tessons de poterie supportés par un grossier blocage de tuf. Sur cette *area* se trouvent des autels et devant ces autels des urnes remplies d'ossements.

Enfin, plus près du sol actuel, au-dessus d'un remblai de terre, s'étendait un champ de stèles alignées de part et d'autre d'une allée étroite, dirigée du Sud au Nord. Les deux tiers de ces stèles portent des inscriptions puniques. Une sépulture sous jarre interrompt sur une longueur de 1 m 60 la série des stèles.

Après avoir donné ces renseignements sur les découvertes ainsi effectuées, M. J. Toutain se défend de vouloir fournir un commentaire détaillé. Cette tâche est réservée aux sémitisants. D'ailleurs M. Dussaud a reçu de la Commission de l'Afrique du Nord la mission d'étudier les textes recueillis et il convient d'attendre les résultats de cette étude. Mais dès maintenant deux observations générales peuvent être faites. 1° Le sanctuaire, découvert par MM. Icard et Gielly, est le premier lieu de culte carthaginois, qui se révèle avec ses dispositions antiques et son évolution chronologique. On sait en effet que les très nombreuses stèles à Baal-Hammon et Tanit, qui proviennent de Carthage, n'ont pas été retrouvées *in situ*. Il est curieux que ce sanctuaire soit situé non pas sur le flanc ou au pied de la colline de Byrsa, mais dans la partie méridionale de la cité punique, à quelques mètres des ports et du rivage de la mer. — 2° Si de la période proprement punique on ne connaissait, avant cette découverte, aucun sanctuaire de ce type, on avait remarqué que des enclos sacrés de tous points analogues avaient existé à l'époque romaine en divers points de l'Afrique du Nord, soit sous la forme de hauts-lieux comme au sommet du Dj. Bou Kournéin, soit en terrain plat ou en pente douce, comme à Dougga, à Thuburnica, à l'Henchir R'çass au sud-ouest du Kef, près d'Ihippone, à Taksebt, et à Saint-Leu. L'hypothèse, selon laquelle de tels sanctuaires



étaient dans l'Afrique du Nord d'origine préromaine et punique, est devenue aujourd'hui une certitude.

MM. Dussaud et Mayer Lambert présentent diverses observations.

Le Président fait savoir que, par suite de certaines difficultés matérielles, les conférences qui avaient été prévues au début de l'année comme devant être faites à la Sorbonne sous les auspices de la Société Ernest Renan ne pourront être organisées qu'à la rentrée prochaine.

M. Sidersky annonce la publication d'un volume en hébreu, dû au Dr J. Klausner et intitulé : *Jésus le Nazaréen*.

La parole est à M. Henri Berr qui résume les conclusions auxquelles avait abouti la discussion de la précédente séance sur la part à faire dans l'enseignement français à l'histoire des religions. M. Guignebert le remercie d'avoir posé la question sur le terrain pratique et invite les membres présents à faire connaître leurs vues. M<sup>lle</sup> Brunot, MM. Goblet d'Alviella, Toutain, L. Cahen, Th. Reinach, Guignebert, de Pulligny et Lods prennent tour à tour la parole.

Le Président demande qu'un vote décide si la Société Ernest Renan doit prendre le patronage d'un manuel d'histoire des religions destiné à l'enseignement public. Après des observations de MM. Berr, Toutain, Alphandéry, Masson-Oursel, H. Girard, il est procédé au vote qui donne un résultat affirmatif. Le Bureau est chargé de préparer des suggestions relativement au plan du manuel et au mode de collaboration qui sera adopté pour sa composition.

La séance est levée à 6 heures  $\frac{1}{2}$ .

#### *Séance du 24 juin 1922.*

La séance est ouverte à 4 heures  $\frac{1}{2}$ . M. Guignebert préside.

Présents : MM. Pottier, Guignebert, Alba, Alphandéry, Barrau-Dihigo, Berr, A. Cahen, Cumont, Danon, P. Desjardins, R. Dussaud, de Faye, Geuthner, H. Girard, Goguel, Lacombe, Lods, Mayer Lambert, Macler, Masson-Oursel, Moncel, Pommier, Pottier, de Pulligny, Sartiaux, Sidersky.

Le Président annonce l'adhésion de M. Conybeare, Professeur à l'Université d'Oxford, et se félicite de voir ce savant éminent apporter son concours à la Société Ernest Renan.

Le Président fait connaître que la Bibliographie d'Ernest Renan, dressée par MM. G. Huet, H. Girard et Moncel, est actuellement remise aux « Presses Universitaires de France » qui la publieront sous le patronage de la Société Ernest Renan.

La parole est donnée à M. P. Masson-Oursel qui traite de l'opportunité et de la possibilité d'introduire dans l'exposé des programmes de la classe de Philosophie des notions d'histoire des religions.

Cette communication sera publiée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*.

A propos des conclusions de M. Masson-Oursel, il est à nouveau

traité d'un certain nombre de points sur lesquels ont porté les discussions des deux séances précédentes. MM. *Guignebert*, *Mayer Lambert*, de *Puligny*, *Berr*, *Pommier* et *Alba* échangent des vues qui s'accordent tout au moins sur un point : l'intérêt qu'il y aurait à rendre une place importante à l'histoire des idées dans le programme de la classe de Philosophie.

M. *Guignebert* signale la parution d'une traduction française de la *Vita di Cristo* de M. G. Papini. Ce livre, qui a été accueilli en Italie par un succès très considérable, ne relève en aucun point de la critique historique.

En fin de séance, le Bureau signale à l'attention la plus sympathique des membres de la Société la nouvelle de l'organisation d'un Congrès d'histoire qui se tiendra à Bruxelles en avril 1923. Ce Congrès comportera une importante section d'Histoire des Religions ; à sa tête se trouvent plusieurs des membres les plus estimés de notre Société.

La séance est levée à 6 heures 1/4.

---



# TABLE DES MATIÈRES

## DU TOME QUATRE-VINGT-CINQUIÈME

---

### ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>Ph. J. Baldensperger</i> : Folklore palestinien . . . . .	55
<i>Fr. Berge</i> : Les Bohémiens-Caraques et leur Terre-Sainte de Camargue. Le Pèlerinage des Saintes-Maries de la Mer. . . . .	26
<i>W. Deonna</i> : L'œuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite . . . . .	157
<i>Ad. Lods</i> : Les pauvres d'Israël d'après un ouvrage récent. . . . .	190
<i>P. Masson-Oursel</i> : Opportunité et possibilité d'introduire des notions d'histoire des religions dans la classe de Philosophie . . . . .	178
<i>G. Millet</i> : Mgr Champion de Cicé et la restauration du catholicisme sous le premier Empire d'après un livre récent. . . . .	167
<i>H. Nikitine</i> : Les Kurdes et le christianisme. . . . .	147
<i>C. Piepenbring</i> : Influences mythologiques sur l'Apocalypse de Jean. . .	1
<i>Th. Reinach</i> : De quelques articles du « Gnomon de l'Idiologue » relatifs au culte égyptien . . . . .	16

### REVUE DES LIVRES

#### I. — *Analyses et comptes-rendus.*

<i>Alto (R. P. E.)</i> . Saint Jean. L'Apocalypse ( <i>M. Goguel</i> ) . . . . .	204
<i>Auriac (J. d')</i> . La véritable Jeanne d'Arc ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	219
<i>Cahen (M.)</i> . Études sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave. La libation ( <i>G. Huet</i> ). . . . .	202
<i>Carcopino (J.)</i> . Virgile et les origines d'Ostie ( <i>Fr. Cumont</i> ). . . . .	85
<i>Champion (P.)</i> . Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. ( <i>A. Houtin</i> )	219
<i>Comparetti (D.)</i> . Le nozze di Bacco ed Arianna ( <i>Fr. Cumont</i> ) . . . . .	83
<i>Couchoud (P.-L.)</i> . L'Apocalypse ( <i>M. Goguel</i> ). . . . .	209
<i>Guidi (I.)</i> . L'Arabie antéislamique ( <i>Henri Basset</i> ) . . . . .	212
<i>Houtin (A.)</i> . Le P. Hyacinthe réformateur catholique ( <i>P. Alphandéry</i> ) .	225
<i>Kern (O.)</i> , Orpheus ( <i>Fr. Cumont</i> ) . . . . .	81
<i>Löhr</i> . Einführung in das Alte Testament ( <i>Ad. Lods</i> ). . . . .	228

	Pages.
<i>Macchioro (V.)</i> . Zagreus, studi nell' Orfismo ( <i>Fr. Cumont</i> ) . . . . .	83
<i>Minorski (V.)</i> . Notes sur la secte des Ahlé Haqq ( <i>R. Basset</i> ) . . . . .	96
<i>Pettazoni (R.)</i> . La religione di Zaratustra ( <i>Fr. Cumont</i> ) . . . . .	80
<i>Scheltma (J. F.)</i> . The Lebanon in turmoil ( <i>Cl. Huart</i> ) . . . . .	91
<i>Thureau-Dangin (F.)</i> . Rituels accadiens ( <i>Dussaud</i> ) . . . . .	78
<i>Bouchet (Mgr.)</i> . La Sainte de la Patrie ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	219
<i>Toutain (J.)</i> . Les cultes païens dans l'empire romain. I, t. III ( <i>Fr. Cumont</i> ) . . . . .	88
<i>Wensinck (A.-J.)</i> . Tree and birds as cosmological symbols ( <i>Henri Basset</i> ) . . . . .	98
<i>Westermarck (E.)</i> . Les cérémonies du Mariage au Maroc ( <i>Henri Basset</i> ) . . . . .	214

## II. — Notices bibliographiques.

<i>Annuaire Pontifical catholique 1922 (A. Houtin)</i> . . . . .	100
<i>Armstrong (R.C.)</i> . Light from East ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	231
<i>Boisrouvray (D.-B. du)</i> . Mgr Gay, évêque d'Anthédon ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	233
<i>Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (P. Masson-Oursel)</i> . . . . .	102
<i>Chavannes (E.)</i> . Contes et légendes du Bouddhisme Chinois ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	232
<i>Chavannes (E.)</i> . Fables Chinoises ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	232
<i>Duine (P.)</i> . Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	233
<i>Groot (T.-J.-M. de)</i> . Universismus ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	231
<i>Henke (Fr. G.)</i> . The Philosophy of Wang Yang Ming ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	231
<i>Margon (Abbé de)</i> . Lettre sur le confessorat du P. Le Tellier ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	103
<i>Mertens (P.)</i> . La Légende dorée en Chine ( <i>P. Masson-Oursel</i> ) . . . . .	232
<i>Navatel (R. P.)</i> . Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	104
<i>Pratt (T.-B.)</i> . India and its Faiths ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	103
<i>Pratt (T.-B.)</i> . The religious Consciousness ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	105
<i>Recalde (J. de)</i> . Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	233
<i>Rodocanachi (E.)</i> . Histoire de Rome de 1354 à 1471 ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	232
<i>Sageret (J.)</i> . La Religion de l'athée ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	105
<i>Syria (L. Delaporte)</i> . . . . .	101
<i>Turchi (J.)</i> . Manuale di Storia delle Religioni ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	233
<i>Vaussard (M.)</i> . L'intelligence catholique dans l'Italie du xx <sup>e</sup> siècle ( <i>A. Houtin</i> ) . . . . .	104

## CHRONIQUES par MM. R. Dussaud et P. Alphandéry.

*Nécrologie* : G. Huet, page 111.

*Généralités* : Vers l'Unité, p. 105 ; W. Deonna, Passé et présent, p. 110 ; Congrès historique à Bruxelles en 1923, p. 236 ; H. Berr, De la place de l'histoire des religions dans l'enseignement en France, p. 242 ; Bilychnis, p. 236.



*Comptes-rendus de la Société Ernest Renan*, p. 110, 237.

*Religions de l'Inde et de l'Iran* : J. Hackin, Remarques sur l'iconographie bouddhique de l'Asie centrale, p. 118.

*Religion phénicienne* : J. Toutain, Un sanctuaire de Tanit à Carthage, n. 243.

*Religions de la Grèce et de Rome* : A. Domaszewski, Vulcain, p. 236 ; C. Kazarow, Un bas-relief mithriaque, p. 236.

*Christianisme primitif* : P. Schmidt, L'interprétation métrique des évangiles, p. 106 ; M. Goguel, L'état actuel du problème du quatrième Évangile, p. 123 ; D. Sidersky, Origine du mot Nazarenos, p. 238.

*Christianisme du Moyen-Age* : E. Levi, Bibliothèque médiévale, p. 109 ; H. Lichtenberger, Le mysticisme de maître Eckart, p. 110 ; Collection des classiques de l'histoire de France au Moyen-Age, p. 235 ; F. Scheider, La persistance du paganisme au Moyen-Age, p. 236.

---

*Le Gérant* : F. GAULTIER.

---

ANGERS. — IMPRIMERIE F. GAULTIER.















# PERIODICALS

## LIBRARY USE

RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

## LOAN DEPT.

THIS BOOK IS DUE BEFORE CLOSING TIME  
ON LAST DATE STAMPED BELOW

LIBRARY USE

OCT 30 1972 7 3

REC'D LD OCT 30 '72 -3 PM 7 3

JAN 25 2003

MAR 11 1997

RECEIVED

MAR 05 1997

CIRCULATION DEPT.

LD62A-30m-2,'71  
(P2003s10)9412A-A-32

General Library  
University of California  
Berkeley

LD 21-100m-9,'47(A5702s16)476



PERIOD

U. C. BERKELEY LIBRARIES



C057980859

BL3

R4

v.84-85

516669

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



